

# Bibelhermeneutik und dogmatische Theologie nach Kant

Herausgegeben von  
Harald Matern,  
Alexander Heit  
und Enno Edzard Popkes

Mohr Siebeck

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlags

HARALD MATERN, geboren 1982; Studium der Ev. Theologie und Philosophie; 2013 Promotion; seit 2013 Koordinator des SNF-Projekts „Religion. Zur Transformation eines Grundbegriffs europäischer Kultur in der deutschsprachigen protestantischen Theologie (ca. 1830–1914)“ an der Universität Basel.

ALEXANDER HEIT, geboren 1969; Studium der Ev. Theologie; 2005 Promotion; seit 2011 Privatdozent für Systematische Theologie an der Universität Basel; seit 2012 Pfarrer in Herrliberg (ZH).

ENNO EDZARD POPKES, geboren 1969; Studium der Ev. Theologie und Philosophie; 2004 Promotion; 2007 Habilitation; seit 2010 Professor für Geschichte und Archäologie des frühen Christentums an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel.

ISBN 978-3-16-153573-4

ISSN 1869-3962 (Dogmatik in der Moderne)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 Mohr Siebeck, Tübingen. [www.mohr.de](http://www.mohr.de)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von Nädle in Nehren gebunden.

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlags

# Inhaltsverzeichnis

*Harald Matern, Alexander Heit, Enno Edzard Popkes*

Bibelhermeneutik und dogmatische Theologie nach Kant.

Einleitung in den Band ..... 1

## *Teil I:*

### *Prolegomena: Zur bibelhermeneutischen Theorie und Praxis*

*Hanna Kauhaus*

Vernunftreligion und Schriftgelehrsamkeit.

Wege der Bibelauslegung nach Kants „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ und „Der Streit der Fakultäten“ .....35

*Konrad Schmid*

„Daß du, der du mir erscheinst, Gott sei, davon bin ich nicht gewiß.“

Kant und der Gott der Bibel.....55

*Matthias Petzoldt*

Die Bibel verstehen können müssen? Diskussion um Kants Beitrag zu

einem Begründungsproblem theologischer Erkenntnis .....69

*Pierre Bühler*

Kants Schrifthermeneutik als Herausforderung in Identitätsprozessen –

am Beispiel von Paul Ricœurs Hermeneutik des Selbst .....91

## *Teil II:*

### *Biblische und dogmatische „Motive“ bei Kant*

*Alexander Heit*

Die Bedeutung des christlichen Rechtfertigungsgedankens für Kants

Religionsphilosophie ..... 107

*Christine Axt-Piscalar*

Kant zur Bedeutung und Funktion der Kirche und die biblischen  
Anleihen in Kants Ekklesiologie ..... 129

*Arnulf von Scheliha*

Kants Deutung von Judentum und Islam –  
Kant in der Deutung von Judentum und Islam ..... 153

*Harald Matern*

Das absolute Individuum? Anmerkungen zur Christologie Immanuel  
Kants und ihrer Rezeption bei Hermann Cohen und Wilhelm Herrmann .... 173

*Johanna Christine Janowski*

Biblische Spuren und Motive in der Eschatologie I. Kants.  
Eine Skizze..... 221

### *Teil III:*

### *Zur Rezeptionsgeschichte der kantischen Bibelhermeneutik und Religionsphilosophie*

*Harald Matern*

Schriftverständnis und Bibelhermeneutik bei F. D. E. Schleiermacher und A.  
Ritschl. Notizen zur Rezeption der kantischen  
Religionsphilosophie ..... 277

*Enno Edzard Popkes*

Immanuel Kant und die Entwicklungsgeschichte historisch-kritischer  
Exegese. Beobachtungen zu den Werken von Heinrich Eberhard Gottlob  
Paulus, Friedrich Lücke und Johannes Weiß..... 307

*Christof Landmesser*

Spuren der Schrifthermeneutik Immanuel Kants in Rudolf Bultmanns  
Bibelinterpretation..... 325

*Georg Pfleiderer*

Zum (Anti-)Kantianismus protestantischer Ethik im 20. Jahrhundert.  
Eine Fallstudie..... 343

Autorenverzeichnis..... 367

Personenregister ..... 371

Sachregister..... 377

# Schriftverständnis und Bibelhermeneutik bei F. D. E. Schleiermacher und A. Ritschl

## Notizen zur Rezeption der kantischen Religionsphilosophie

*Harald Matern*

### 1. Einleitung

Die Rezeption der Religionsphilosophie Immanuel Kants war in verschiedener Hinsicht prägend für die Entwicklung der Theologie des modernen Protestantismus. Anhand der Beispiele F. D. E. Schleiermachers und A. Ritschls sollen Wege dieser Rezeption aufgewiesen werden.

Dabei wird „Rezeption“ in einem weiteren Sinn verstanden. Im Falle Schleiermachers ist diese Rezeption vermittelt durch seinen hallischen Lehrer J. A. Eberhard, K. L. Reinhold sowie durch die Auseinandersetzung mit der Frühromantik und dem deutschen Idealismus.<sup>1</sup> Bei Ritschl steht die Kantrezeption im Rahmen seiner Abgrenzung gegen die Tübinger Schule und F. Chr. Baur sowie der Diskussion mit Zeitgenossen.<sup>2</sup> Dabei ist Schleiermacher ein wichtiger Referenzpunkt für Ritschl.

Die das Schriftverständnis und die Schrifthermeneutik betreffende Kantrezeption kann in beiden Fällen nicht anders als vor dem Hintergrund des jeweiligen religionstheoretischen Systems verstanden werden. Daher geht in beiden Fällen eine kurze Skizze zum Gesamtentwurf der Bearbeitung der Kernfragestellung voran.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Eine einschlägige Untersuchung hat in jüngerer Zeit Peter Grove vorgelegt, vgl. DERS., Deutungen des Subjekts. Schleiermachers Philosophie der Religion (TBT 129), Berlin/New York 2004. Vgl. zum Kontext Schleiermachers nur das Kap. I (23–248).

<sup>2</sup> Vgl. zu Ritschls Kantrezeption u.a. M. NEUGEBAUER, Lotze und Ritschl. Reich-Gottes-Theologie zwischen nachidealistischer Philosophie und neuzeitlichem Positivismus (BrTh 11), Frankfurt a. M. 2002; F. WAGNER, Aspekte der Rezeption Kantischer Metaphysik-Kritik in der evangelischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts, NZStH 27 (1985) 25–41 verfolgt einen problemorientierten Ansatz. Dabei deutet er Ritschls Kantrezeption als Missverständnis der „Trennung von Naturkausalität und Kausalität durch Freiheit“ (35). Wagners Beurteilung selbst ist, ungeachtet ihrer Trefflichkeit, durch eine idealistische Kantlektüre geprägt.

<sup>3</sup> Durch diese Vorgehensweise wird meistens die jeweilige werkgeschichtliche Entwicklung vernachlässigt. Die Perspektive ist der Fragestellung sowie dem zur Verfügung

Kants Schriftverständnis und Bibelhermeneutik sind fundamental durch seine moraltheoretische Religionsphilosophie geprägt. Während Schleiermacher die Religionstheorie demgegenüber gewissermaßen entmoralisiert und ganz auf die Konstitution von Subjektivität abstellt, wobei er sich in einer gewissen Nähe zur Ästhetik<sup>4</sup> bewegt, kann bei Ritschl, unter Aufnahme Schleiermacherschen Gedankenguts von einer Remoralisierung der Religionstheorie gesprochen werden – allerdings in einer spezifischen Brechung: Schon Schleiermacher betont gegenüber Kant die Bedeutung geschichtlicher Positivität sowohl der Religion wie auch des menschlichen Individuums. Allerdings wird die Geschichtstheorie, systemarchitektonisch betrachtet, der Subjektivitätstheorie nachgeordnet. Ritschl stellt, vor dem Hintergrund eines ebenfalls teleologischen Geschichtsverständnisses sowohl auf die subjektivitätstheoretischen Implikationen wie auch in besonderer Weise auf die moralisch-praktischen Konsequenzen der Religion ab. Dabei wird Religion in doppelter Weise verstanden: Einerseits als Resultat eines rechtfertigungstheologisch formulierten „Urteils“ (subjektivitätstheoretisch), andererseits als hierdurch restituiertes Vermögen der Autonomie (willens-theoretisch-praktisch).

D.h., mit Schleiermacher und Ritschl sind zwei im Grunde genommen unterschiedliche Rezeptionsfiguren der kantischen Religionsphilosophie im Blick, die sich, bei Ritschl, überlagern und gerade in dieser Gestalt schulbildend werden.

Das Augenmerk vorliegender Untersuchung liegt auf dem jeweiligen Umgang mit der Bibel. Dieser lässt sich unterteilen in dogmatisches Schriftverständnis und Kanonkritik auf der einen Seite, die Hermeneutik der Bibel auf der anderen. Im Folgenden werden die das Schriftverständnis und die Bibelhermeneutik betreffenden Konsequenzen der jeweils unterschiedlichen Kantrezeption skizziert. Ein zusammenfassendes abschließendes Kapitel stellt zugleich die Frage nach der Aktualität beider Ansätze.

---

stehenden Raum geschuldet, führt jedoch zugleich dem Anspruch nach zu einer, theologiehistorisch gesprochen, größeren Prägnanz der Darstellung.

<sup>4</sup> Zur „Ästhetisierung“ der Religionstheorie im Rahmen der Frühromantik sowie Schleiermachers Stellung vgl. nur J. ROHLS, „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ – Aspekte romantischer Kunstreligion, *NZStH* 27 (1985) 1–24, bes. 4–8.

Dabei muss allerdings klar sein, dass die grundsätzliche ästhetische Option des jungen Schleiermacher zwar bis ins Spätwerk beibehalten wird, dennoch einer spezifischen Brechung unterliegt, welche schließlich dazu führt, dass Moralität und Kunst gleichermaßen als Ausdrucksmedien des um die eigene Begründetheit wissenden Subjekts werden können.

## 2. Schriftverständnis und Hermeneutik bei Schleiermacher

### *2.1 Schriftverständnis, Kanonfrage, Inspirationslehre*

Schleiermacher hat von der Publikation seiner Reden „Über die Religion“ (1799) an die Autonomie der Religion gegenüber Metaphysik und Moral gefordert. Der Religion kommt eine „eigne Provinz im Gemüte“ zu.<sup>5</sup> Sie ist in einer ursprünglichen Einheit von Anschauung und Gefühl im Individuum gegeben, welche erst in einer nachträglichen Reflexion auseinander treten und sprachlicher Formulierung zugänglich werden.<sup>6</sup> Jene ursprüngliche Einheit gilt als Darstellung des Unendlichen am Ort des Endlichen. Eine solche individualisierte Religion, die zudem gegenüber Metaphysik und Moral abzugrenzen ist, kann in sprachlicher Fixierung nur unvollständig zugänglich werden. Schleiermacher wehrt sich gegen die als „Wut des Verstehens“<sup>7</sup> gebrandmarkte Auflösung des religiös-Individuellen in begrifflich-allgemeine Formulierungen. Daher auch hat sich Schleiermacher in den „Reden“ gegenüber der kanonischen Fixierung heiliger Schriften eher verhalten enthusiastisch geäußert<sup>8</sup> – und die Normativität oder Kanonizität der Schriften an den produktionsästhetischen Terminus der „Kraft“ gebunden.

Schleiermachers Schriftverständnis ist von dieser frühen Schrift an wesentlich durch seine Religionstheorie bedingt. Diese entwickelt er weiter zunächst in seinen ethischen Schriften ab etwa 1804/05, welche uns nur in Vorlesungsmanuskripten bzw. Nachschriften zugänglich sind. Dabei übernimmt Schleiermacher Kants subjektivitätstheoretische Grundlegung der Religionstheorie. Allerdings stellt Schleiermacher nicht auf die moraltheoretischen Implikationen derselben ab. Sein Anliegen ist die Überschreitung dieses Rahmens hin auf eine Theorie religiöser Individualität, welche er im Zusammenspiel einer zunächst ästhetisch formulierten Theorie religiöser Subjektivität mit einer Theorie der Geschichte entwickelt.

Zum einen ist für Schleiermacher Religion ein notwendiges Moment der Entwicklung des menschlichen Geistes,<sup>9</sup> die sich im kulturellen Handeln

---

<sup>5</sup> Reden (1. Rede), 37. (Verweise auf Schleiermachers Reden werden, unter Angabe der Paginierung der Erstauflage, aus folgender Ausgabe vorgenommen: F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Mit einer Einleitung hg. von Andreas Arndt [PhB 563], Hamburg 2004.)

<sup>6</sup> Vgl. a.a.O. (2. Rede), 72f.

<sup>7</sup> Vgl. a.a.O. (3. Rede), 144.

<sup>8</sup> Vgl. a.a.O. 169f.

<sup>9</sup> Schleiermachers philosophische Sittenlehre beschreibt die Religion formal als Ästhetik, nämlich als „eigenthümliche[s] Erkennen“ (Alle Zitate aus Schleiermachers ethischen Schriften unter der Sigle PhE nach der Ausgabe F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Werke*, 2. Band: *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre* [PhB 137], hg. von Otto Braun, Leipzig 1913, 315), d.h. als eine der vier ursprünglichen Funktionen der Vernunft, sofern sie unter der Prämisse betrachtet wird, die Ethik sei „Darstellung des endlichen Seins unter der

symbolisch darstellt. Religion ist als autonome Kultursphäre allgemeiner, kulturtheoretischer Beschreibung zugänglich und der Struktur menschlichen Bewusstseins wie menschlichen Kulturhandelns inhärent. Damit ist aber nur eine Seite des Religionsbegriffs bezeichnet.

Die andere besagt, dass Religion, als ursprünglich im Gefühl gegeben, einer eigenständigen Ausdrucksform bedarf. Religion vermittelt sich einerseits dem subjektiven Bewusstsein, andererseits dem Bewusstsein eines andern, in symbolischer Form.<sup>10</sup> Damit kann das Darstellungsmedium des religiösen Bewusstseins nur die poetisierte Sprache oder generell der künstlerische Ausdruck sein. Ein solcher Ausdruck gilt Schleiermacher als „Offenbarung des Inneren“.<sup>11</sup> Damit wird der Versuch, eine subjektivitäts-theoretische Grundlegung der Religion auf eine allgemein-begrifflicher Formulierung nicht zugängliche Theorie religiöser Individualität im Rahmen einer geschichtlich und ästhetisch formulierten Offenbarungslehre hin zu entwickeln, konkretisiert.

Diese allgemeine Religionstheorie wirkte sich auf Schleiermachers Gestaltung seiner Dogmatik aus. Der Religionsbegriff und mit ihm die Wesensbestimmung des Christentums übernehmen in den Prolegomena der Schleiermacherschen Glaubenslehre denjenigen Ort, welcher in der altprotestantischen Dogmatik der Lehre von der Hl. Schrift zukam.<sup>12</sup> D.h., es tritt eine religionstheoretisch umformulierte Offenbarungslehre an deren Stelle im Begründungszusammenhang der Dogmatik. Das Christentum wird als teleologische Erlösungsreligion bestimmt.<sup>13</sup> Damit verbunden ist der Ansatz zur Umkehrung des bei Kant grundgelegten Begründungsverhältnisses von Religion und Moralität. Religion geht als notwendiges Konstitutionsmoment

---

Potenz der Vernunft“ (PhE, 248), d.h. des „Leben[s] der Vernunft“ (a.a.O. 247). In dieser Form der philosophischen Sittenlehre ist die religionstheoretische Prämisse der Reden, Voraussetzung der Darstellung sei die ursprüngliche Einheit von Anschauung und Gefühl, bereits so verschoben, dass die „Anschauung“ nunmehr der Kultursphäre des Wissens zugeschlagen wird, ihre *individuelle* Form allerdings, unter Mitwirkung des (spontanen) Gefühls bzw. auch der Phantasie, zur künstlerischen Darstellung führt.

<sup>10</sup> Diese Zweistufigkeit der symbolischen Darstellung betont U. BARTH, Was heißt ‚Vernunft der Religion‘?, in: J. Lauster/B. Oberdorfer (Hg.), Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke, Tübingen 2009, 189–215, 197.

<sup>11</sup> Vgl. F. D. E. SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/31), hg. von Martin Redeker, Berlin/New York 1999 (= CG<sup>2</sup>), § 6.2.

<sup>12</sup> Vgl. a.a.O. §§5.6 sowie M. SCHRÖDER, Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums. Schleiermachers Wesensbestimmung der christlichen Religion, Tübingen 1996.

<sup>13</sup> Vgl. nur CG<sup>2</sup> § 11.



gelingender Subjektivität der Moralität voran – so zumindest die genuin *theologische* Perspektive.<sup>14</sup>

Zugleich wird der Bibel damit ihre grundlegende Funktion im Begründungszusammenhang der Dogmatik abgesprochen. Schleiermacher verhandelt in der „Glaubenslehre“, ganz ähnlich wie Kant in der Religionsschrift, die Bibel nicht im Zusammenhang der Grundlegung einer allgemeinen Religions-theorie sondern im Zusammenhang der material-dogmatischen *Ekklesiologie*.<sup>15</sup> Die Bibel ist Bestandteil der historischen Realisierungsgestalt des Christentums und gehört zu ihrem Traditionsbestand als positiver Religion unter anderen. Dieser Traditionsbestand wird im Rahmen einer wirkungsgeschichtlichen Ekklesiologie der Funktion zugeführt, das ursprüngliche christliche Gottesbewusstsein zu transportieren.

An dieser Stelle wird bereits ein christologisches Moment in Schleiermachers Schriftverständnis ersichtlich.<sup>16</sup> Es handelt sich um eine Transformationsgestalt der kantischen Urbildlehre, die nun allerdings nicht mehr vernunft- und damit moraltheoretisch ausgestaltet wird, sondern auf den Grundlagen der Schleiermacherschen Religionstheorie, wie oben kurz skizziert. Damit tritt ein irrationales Moment in die *Hermeneutik* ein, wie sich unten zeigen wird. Dieses versucht Schleiermacher im Rahmen seiner Kanonkritik rational aufzufangen, und zwar im Zusammenspiel von historischer und philosophischer Methodik.

Eine erste Beschreibung seines *theologischen* Systems gibt Schleiermacher (die veröffentlichten Schriften betreffend) in seiner „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums“ (1. Auflage von 1811). Demnach dient die Erforschung der Bibel, mithin die exegetische Theologie,<sup>17</sup> als Teil der „Historischen Theologie“ der „Kenntniß von dem Anfang des Christenthums“.<sup>18</sup> Die-

---

<sup>14</sup> So jedenfalls lassen sich die Ausführungen zur Heiligung in CG<sup>2</sup>, § 112 lesen. NB: Hiermit soll nicht behauptet werden, Religion insgesamt komme bei Schleiermacher moraltheoretisch codiert in den Blick, oder auch nur als notwendige Voraussetzung von Moralität. Eine solche Behauptung erforderte die Diskussion des schwierig zu bestimmenden Verhältnisses von Philosophie und Theologie bei Schleiermacher, die hier nicht geführt werden soll.

<sup>15</sup> CG<sup>2</sup> §§ 128–135.

<sup>16</sup> Dies wird herausgestellt von E. HERMS, Äußere und innere Klarheit des Wortes Gottes bei Paulus, Luther und Schleiermacher, in: C. Landmesser/H.-J. Eckstein/H. Lichtenberger (Hg.), Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 86), Berlin/ New York 1997, 3–72.

<sup>17</sup> Vgl. dazu grundlegend DERS., Schleiermachers Verständnis der exegetischen Theologie, in: C. Helmer/C. Kranich/B. Rehme-Iffert (Hg.), Schleiermachers Dialektik. Die Liebe zum Wissen in Philosophie und Theologie, Tübingen 2003, 89–117.

<sup>18</sup> F. D. E. SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (1811/1830), hg. von Dirk Schmid, Berlin/New York 2012 (= KD<sup>1/2</sup>), KD<sup>1</sup>, § 19.

ser Kenntnis kommt daher besonderer Wert zu, weil in ihr das „Wesen des Christentums [...] am reinsten anzuschauen ist“.<sup>19</sup> Die exegetische Theologie kommt damit neben Kirchengeschichte und Dogmatik zu stehen. Die Bibel muss als Dokument der Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu sowie des Glaubensbewusstseins der Urgemeinde gelten. Die Normativität der einzelnen biblischen Schriften wird durch die Übereinstimmung ihrer Inhalte mit dem in der philosophischen Theologie zu ermittelnden *Wesen* des Christentums hergeleitet.<sup>20</sup> Allerdings: Die Wesensbestimmung ist philosophisch und historisch zugleich. Sie kann nicht allein rational vorgenommen werden, so dass aus dem Resultat distinktive Kriterien deduziert werden könnten. Sie bedarf vielmehr des Anhalts an den historischen Erscheinungsformen.<sup>21</sup> Die daraus resultierende Methode wird von Schleiermacher an anderer Stelle auch die *kritische* genannt.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> KD<sup>1</sup> § 18.

<sup>20</sup> Vgl. auch M. SCHRÖDER, Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums.

<sup>21</sup> Es ist zu beachten, dass Schleiermacher, anders als Kant, den logischen Vorrang der „positiven Religion“ vor einer ‚natürlichen‘ bzw. einer ‚Religion überhaupt‘ betont (vgl. Reden, 5. Rede, 277: „Das Wesen der natürlichen Religion besteht ganz eigentlich in der Negation alles Positiven und charakteristischen in der Religion, und in der heftigsten Polemik dagegen“ sowie 276: „Wozu sie da ist, mögen die Götter wissen“). Diese Polemik wird in der Glaubenslehre bestätigt: „Will man nun aber ebenso wie man christliche oder muhamedanische Religion sagt, auch *natürliche Religion* sagen: so [...] verwirrt [man] den Sprachgebrauch, weil es keine natürliche Kirche gibt, und also auch keinen bestimmten Umfang, in dem man die Elemente der natürlichen Religion aufsuchen könnte.“ (CG<sup>2</sup>, § 6, 46) Religionen treten nicht anders auf, denn als geschichtliche Konkretionen von Religion, i.e. als „Kirche“. Denn das fromme Selbstbewusstsein drängt auf Vergemeinschaftung.

Der Wesensbegriff ist ein Differenzbegriff, der zur Abgrenzung von anderen Religionen dient. Noch in den „Reden“ geschieht die Abgrenzung nicht derartig, dass etwa das Christentum als spezielle Ausformung einer „natürlichen Religion“ dargestellt würde. Vielmehr betont Schleiermacher, dass das Christentum den Inbegriff der Religion darstelle. Nirgends sei „die Religion so vollkommen idealisiert, als im Christentum“ (Reden, 5. Rede, 295); das Christentum sei die „Religion der Religionen“ (vgl. a.a.O. 5. Rede, 310).

Diese Darstellung weicht im „Christlichen Glauben“ einer komparativen Einordnung des Christentums in die Gruppe der monotheistischen Religionen (vgl. CG<sup>2</sup>, § 8ff., 51ff.).

Die Frage, ob „sich der theologische Historismus auf Schleiermacher als einen seiner Vordenker berufen“ kann, erörtert C.-D. OSTHÖVENER, Zur historischen Hermeneutik bei Schleiermacher, in: N. J. Cappelorn u.a. (Hg.), Schleiermacher und Kierkegaard. Subjektivität und Wahrheit. Akten des Schleiermacher-Kierkegaard-Kongresses in Kopenhagen, Oktober 2003 (Schleiermacher-Archiv 21), Berlin/New York 2006, 621–633, 621. Er kommt dabei zu dem Schluss, dass „Schleiermacher sowohl enzyklopädisch als auch religionstheoretisch die grundlegende Historisierung der Theologie vorbereitet“ hat (a.a.O. 622) und betont v.a. die Bedeutung der „Glaubenslehre“ (vgl. a.a.O. 630).

<sup>22</sup> Jörg Lauster beschreibt Schleiermachers Schriftverständnis von der Glaubenslehre her und lässt dabei die „Kurze Darstellung“ nahezu völlig außen vor, DERS., Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart (HUTh 46), Tübingen 2004, 50–65. Dabei

Der biblische Kanon selbst in seiner gegebenen Gestalt wird historisiert und in der 2. Auflage der KD als Resultat einer „Entscheidung der Kirche“<sup>23</sup> dargestellt. Die Bestimmung des Kanon gilt Schleiermacher damit als unabgeschlossen. Sie fällt in den Aufgabenbereich jedes einzelnen wissenschaftlichen Theologen und schliesst auch das legitime Ausscheiden alttestamentlicher Bücher aus dem Kanon ein.<sup>24</sup>

Die Erforschung der biblischen Schriften fällt damit in den allgemeinen Aufgabenbereich historischer Erforschung des Christentums. Damit unterliegt sie den Aufgaben der historischen Kritik sowie der Hermeneutik. Historische Kritik umfasst nach der „Kurzen Darstellung“ „alles [...], was die Kenntniß des Schauplazes und der äußern Verhältnisse des Gegenstandes erleichtert, oder zum Verstehen der Monumente nöthig ist“.<sup>25</sup>

Mit dieser Einordnung der biblischen Schriften in den Kontext der Historischen Theologie ist der Wegfall des Inspirationsdogmas verbunden. Dieses wird, genauso wie die gesamte Lehre von der Heiligen Schrift in den Prolegomena bzw. der „Einleitung“ zur „Glaubenslehre“ durch die Lehre vom Wesen des Christentums im Rahmen der Philosophischen Theologie ersetzt. An die Stelle der dogmatischen Aufwertung der Bibel im Zusammenhang der Begründung der systematischen Theologie tritt eine auf das Auslegungssubjekt bezogene Religions- bzw. Christentumstheorie im Rahmen einer historischen Kulturtheorie.

Damit ist im Grunde eine ähnliche Rahmentheorie der Hermeneutik wie bei Kant gegeben: Die Bibel ist Dokument einer historischen Realisierungs-gestalt von Religion und unterliegt der auslegenden Kompetenz des Interpreten. Dieser verfügt über eine philosophisch begründete Methodik, welche ihm erlaubt, Teile dieses historischen Zeugnisses als relevant, andere als irrelevant einzustufen. In beiden Fällen ist der Zielpunkt der Auslegung ein am Christentum orientiertes Religionsideal. Bei Kant wird dieses moraltheoretisch formuliert, bei Schleiermacher gefühlstheoretisch vermittelt als subjektivitätskonstitutiv verstanden. Der entscheidende Unterschied liegt in der jew. geschichtsphilosophischen Perspektive. Kant geht von einer moralischen Teleologie der Geschichte aus und versteht damit die Bibel als Dokument einer (notwendigen) Vorstufe der Realisierung der moralischen Vernunftreligion. Schleiermacher hingegen appliziert hier ein ähnliches teleologisches

---

überbetont er m.E. die „erfahrungsproduktive“ Funktion der Schrift bei Schleiermacher (J. LAUSTER, *Prinzip und Methode*, 50) und vernachlässigt die „kritische“ (a.a.O. 56).

<sup>23</sup> KD<sup>2</sup>, § 110.

<sup>24</sup> Vgl. KD<sup>1</sup>, § 3; KD<sup>2</sup>, § 115. Schleiermachers Stellung zum AT ist häufig diskutiert worden. „Das Alte Testament [...] war nicht gerade Schleiermachers Lieblingsbuch“, bemerkt J. A. STEIGER, *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, das Alte Testament und das Alter*. Lothar Steiger zum 60. Geburtstag, *KuD* 40 (1994), 4, 305–327, 305. Steiger bietet zudem einen Literaturüberblick zum Thema: a.a.O., Anm. 2 u. 3.

<sup>25</sup> KD<sup>1</sup>, § 2.

Schema, geht aber davon aus, dass bereits im ursprünglichen Zeugnis des Christentums das Wesen dieser höchsten Entwicklungsstufe der Religion im Kern vollständig gegeben, wenngleich nicht entfaltet und teilweise verzerrt dargestellt ist.

Mit der philosophisch begründeten Hermeneutik geht, in Schleiermachers Spätwerk, eine eigentümliche Spannung zwischen der Betonung historischer Positivität zum einen, der subjektivitätstheoretischen Letztbegründung von Religion zum anderen einher. Diese Spannung äußert sich in seiner Hermeneutik als Wechselspiel von historischer Methodik und rational nicht vollständig rekonstruierbarem psychologischem Verstehen historischer Personen. Allerdings sollte nicht übersehen werden, dass Schleiermachers Aufgabenbestimmung der Theologie als Ganzer für sein Schriftverständnis eine wesentliche Rolle spielt. Die theologische Enzyklopädie ist auf das Ziel der Kirchenleitung abgezwackt.<sup>26</sup> Damit erhalten Schriftverständnis wie Hermeneutik eine unmittelbar praktische, anwendungsbezogene Ausrichtung.

Von hier aus soll weiter nach der Entwicklung der hermeneutischen Methodik Schleiermachers in kritischer Rezeption des durch Kant grundgelegten religionsphilosophischen Paradigmas gefragt werden. Die Hermeneutik ist neben der historischen Kritik und der Sprachkunde der dritte wesentliche Bestandteil der exegetischen Theologie.<sup>27</sup> Besonderes Augenmerk gilt dabei der individualitätstheoretischen Pointe des Schleiermacherschen Religionsverständnisses.

## 2.2 Hermeneutik

Schleiermacher bettet sein Religionsverständnis in den Rahmen einer allgemeinen historischen Kulturtheorie ein. In diesem Zusammenhang kommen auch sprachtheoretische Überlegungen zur Darstellung. Daher ist es sinnvoll, den Zusammenhang von Schleiermachers Religionstheorie, seines Schriftverständnisses und seiner Hermeneutik auf dem Hintergrund seiner Schriften zur philosophischen Ethik zu betrachten. Dies ist v.a. deshalb relevant, weil Schleiermachers Ausarbeitungen zur Hermeneutik unmittelbar an seine wissenschaftssystematischen und kulturtheoretischen Erwägungen in der Dialektik wie den ethischen Schriften anschließen.

Die grundlegenden Überlegungen zur Ethik sind bereits im „Brouillon“ von 1805/06 niedergelegt und werden in den Vorlesungen der Folgejahre

---

<sup>26</sup> Vgl. E. HERMS, Schleiermachers Lehre vom Kirchenregiment, in: U. Köpf (Hg.), Wissenschaftliche Theologie und Kirchenleitung. Beiträge zur Geschichte einer spannungsreichen Beziehung für Rolf Schäfer zum 70. Geburtstag, Tübingen 2001, 203–280.

<sup>27</sup> Vgl. KD<sup>1</sup>, § 23.27; KD<sup>2</sup>, §§ 132–139.

ausgebaut, verfeinert und ergänzt.<sup>28</sup> In Schleiermachers Sinne ist Ethik spekulative historische Kulturtheorie. Sie beschreibt das Wirken der Vernunft auf die Natur sowie die Produkte dieses Wirkens. Dies ist für Schleiermacher „Kultur“.<sup>29</sup> Kultur wird nun einerseits als geschichtlich verlaufender, perfektiler Prozess beschrieben, andererseits nach seiner Ausdifferenzierung in verschiedene Kultursphären. Diese Kultursphären resultieren aus der Annahme, die menschliche Vernunfttätigkeit sei, analog zur Wirkweise der Grundkräfte in der Natur, grundsätzlich in einer doppelten Weise zu verstehen, einerseits eher als aus sich heraustretend, formend und bildend, andererseits als sich öffnend, Wirkung aufnehmend, empfänglich. Diesem Gegensatz von Spontaneität und Rezeptivität, wird ein zweites Gegensatzpaar zugeordnet. Nämlich der Gegensatz von Individualität und Allgemeinheit. Beide Gegensatzpaare bezeichnen die Pole eines fließenden Übergangs und Tendenzen, die aus analytischen Gründen getrennt werden. Schleiermacher betont jedoch fortwährend die Einheit dieser Momente.

Die Verschränkung beider Gegensatzpaare ergibt vier Vollzugsweisen der Vernunft, denen jeweils eine Kultursphäre zugeordnet wird, freie Geselligkeit; Staat; Akademie; Kunst/Religion. Die Sprache kommt dabei in doppelter Hinsicht in den Blick. Zum einen als Medium allgemeingültiger Verstehensprozesse und deren Vermittlung, also im Sinne einer Begriffssprache, deren innere Struktur der Struktur des Denkens als solchem entspricht und deren Verständnis aufgrund der Allgemeinheit ihrer Struktur im Grunde keine spezielle Methodik erforderte. Diese wird erst dort benötigt, wo der Charakter der Sprache, zum anderen, als historischer, individueller Äusserung hervortritt. Das gilt einerseits für jede Realisierungsgestalt von Sprache im Sinne einer Äusserung. Ähnlich wie Schleiermacher im Bereich der Religion die Bedeutung der historischen, „positiven“ Religionen betont,<sup>30</sup> weist er für die Sprache darauf hin, dass auch diese nur in „positiven“ Äusserungen zugänglich ist. Besonders grosse Bedeutung gewinnt die Individualität der Sprache,

---

<sup>28</sup> Neben dem „Brouillon zur Ethik“ stellt v.a. das Vorlesungsmanuskript von 1812/13 eine gute Quelle dar. Beide Manuskripte umfassen alle vier Teile der Ethik: Einleitung, Güterlehre, Tugend- und Pflichtenlehre.

<sup>29</sup> Mit „Kultur“ wird bei Schleiermacher der historische Zusammenhang der Menschen, ihrer Handlungen und der Resultate derselben bezeichnet; vgl. etwa PhE, 106.140.149 u.ö. (Darin liegt der Gedanke beschlossen, dass nicht nur die Äußerungen der Menschen sondern auch deren eigene Bildung Teil von „Kultur“ ist).

<sup>30</sup> Bereits vor den kultur- und religionstheoretischen Überlegungen in den verschiedenen Entwürfen zur Sittenlehre hatte Schleiermacher in seinen „Reden“ betont, Religion müsse zugleich als „Produkt der menschlichen Natur“ wie auch als „Erzeugnis der Zeit und der Geschichte“ (Reden, 1. Rede, 22) betrachtet werden. Dies führte Schleiermacher dazu, „die Verschiedenheit [der Religionen] als etwas notwendiges und unvermeidliches“ (a.a.O. 5. Rede, 238) zu betrachten, nämlich als notwendig individualisierte „Erscheinungen“ oder „Stufen“ (a.a.O. 5. Rede, 240) der in deren Totalität einen Religion.

andererseits, jedoch im Bereich der Kunst, i.e. der Poesie. Daher ist auch die poetische Sprache die einzige der Selbstexplikation des religiösen Bewusstseins angemessene sprachliche Äusserungsform.<sup>31</sup>

Für Schleiermachers Äußerungen zur Sprache ist mithin sein Individualitätsbegriff konstitutiv. Individualität ist in sich unendlich und kann nicht begrifflich-kategorial verstanden werden. Die Individualität der Sprache kann nicht in ihren allgemeinen Elementen bestehen. Sondern es ist die „Kombinatorik“, der „Stil“, in welchem die unübertragbare Individualität des Sprechers zum Ausdruck kommt.<sup>32</sup> Genau aus diesem Grund bedarf es zum Verständnis individueller Sprachlichkeit einer „Kunstlehre“ (i.S. einer technischen Disziplin), welche die verstehende Nachkonstruktion der sprachlichen Äusserung nach Regeln anleitet.<sup>33</sup>

Schleiermacher hat eine anwendungsbezogene Hermeneutik im Sinne einer eigenen methodischen Grundagentheorie des Verstehens entwickelt.<sup>34</sup> Schleiermachers eigene Ausarbeitungen zur Hermeneutik sind ab 1805 nach-

---

<sup>31</sup> Vgl. zur Sprache nur PhE, 97f.

<sup>32</sup> Im „Brouillon“ unterscheidet Schleiermacher etwa „Stil“ und „Sprachgebrauch“ (PhE, 100); vgl. auch PhE, 305–308 zur Sprache i. Allg. Dies Moment wiederholt sich, folgerichtig, im Zusammenhang der Gesellschaftstheorie als bestimmter „Ton“ einer jeden Gesellschaft (PhE, 367).

<sup>33</sup> Vgl. U. J. SCHNEIDER, Die Geschichtsauffassung des hermeneutischen Denkens, in: K. V. Selge u.a. (Hg.), Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984, Berlin u.a. 1985, 631–640, 632: „Die hermeneutische Theorie hat ihre Aufgabe als philosophisch reflektierte Kunstlehre ursprünglich erst in der Bestimmung von immer schon geschichtlicher Subjektivität. Verstehen wird notwendig Forderung, wo Vermittlung des Individuellen mit dem Allgemeinen das Gesetz der Welt ist.“ Der Gedanke geschichtlich vermittelter Subjektivität bzw. Individualität ist für Schneider eines der Grundmomente des „Bruch[s] mit der aufklärerisch-rationalistischen Geschichtsauffassung“, ebd.

<sup>34</sup> Dabei kann Schleiermacher keinesfalls als Pionier gelten. Vgl. E. HIRSCH, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. 4, Gütersloh <sup>4</sup>1968, 411. Damit grenzt sich Hirsch gegen die seit Dilthey währende Ansicht ab, im Grunde habe erst Schleiermacher „eine wahre, allgemeine Hermeneutik“ entwickelt, vgl. W. DILTHEY, Leben Schleiermachers, 2. Bd. (GS XIV/2), Göttingen 1966, 698. Vgl. auch W. HÜBENER, Schleiermacher und die hermeneutische Tradition, in: K. V. Selge u.a. (Hg.), Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984, 561–574, der gegenüber dem Votum Diltheys die Vorgeschichte der Schleiermacherschen Hermeneutik in groben Zügen rekonstruiert und Schleiermacher im Zusammenhang „der kopernikanischen Wende der Sprachphilosophie, die in der Regel mit den Namen von Hamann, Herder und Humboldt verknüpft wird“ situiert (a.a.O. 567), als deren auch bei Schleiermacher auftretender Grundgedanke die „Einheit von Sprechen und Denken“ (ebd.) gelten könne.

Für eine ausführliche Darstellung der Hermeneutik Schleiermachers aus unterschiedlichen Perspektiven vgl. G. SCHOLTZ, Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften, Frankfurt a. M. 1995, v.a. 93–146, sowie, für die religionstheoretische Fragestellung betreffende Aspekte, 193–211.

zuweisen.<sup>35</sup> Schleiermachers Religionsbegriff sowie die auf Individualität als Strukturprinzip der Kulturtheorie bezogenen Äusserungen der ethischen Schriften finden ihren Niederschlag in der *Hermeneutik*.

Im Rahmen der wissenschaftssystematischen Überlegungen Schleiermachers gilt die Hermeneutik nicht selber eigentlich als Wissenschaft, sondern sie wird als eine „technische Disziplin“<sup>36</sup> verstanden. Die technischen Disziplinen gehören in Schleiermachers Wissenschaftssystem<sup>37</sup> auf die Seite der Ethik bzw. der historischen und Geisteswissenschaften. Zu den technischen Disziplinen gehören etwa auch Pädagogik<sup>38</sup> und praktische Theologie.<sup>39</sup>

Den technischen Disziplinen gegenüber stehen die „kritischen“ wie etwa Grammatik<sup>40</sup> oder Religionsphilosophie.<sup>41</sup> Den kritischen Disziplinen kommt die Aufgabe zu im „kritischen“ Gegeneinanderhalten von Empirie und spekulativer Bestimmung des Wesen einer historischen Individualität auszumitteln. Verstehen ist für Schleiermacher historische Praxis, die der Distanz zwischen Text und Interpreten eingedenk ist.

Schleiermachers Hermeneutik ist zwar explizit in Hinsicht auf ihre Anwendbarkeit in der als besonders schwierig empfundenen Auslegung des Neuen Testaments entwickelt worden,<sup>42</sup> jedoch nicht auf diese beschränkt.

---

<sup>35</sup> Vgl. W. VIRMOND, *Neue Textgrundlagen zu Schleiermachers früher Hermeneutik. Prolegomena zur kritischen Edition*, in: K. V. Selge u.a. (Hg.), *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*, 576.588; zu Lücke 576f.

<sup>36</sup> Schleiermachers Intention ist dabei die philosophische, „wissenschaftstheoretische“ Begründung der Hermeneutik. Vgl. zum Verhältnis von Hermeneutik und Dialektik M. POTEPA, *Hermeneutik und Dialektik bei Schleiermacher*, in: K. V. Selge u.a. (Hg.), *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*, 485–497, v.a. 489ff.

<sup>37</sup> Vgl. zu Schleiermachers Wissenschaftssystem immer noch zum Überblick die grundlegende Darstellung bei H. J. BIRKNER, *Schleiermachers Christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems* (TBT 30), Berlin 1964, 30–36. Die Bewertung oder Gewichtung der einzelnen Teile des Systems ist in der jüngeren Schleiermacherforschung sehr unterschiedlich bewertet worden und soll hier nicht nachgezeichnet werden. Bemerkt seien noch die kantischen Voraussetzungen der Wissenschaftssystematik Schleiermachers. Diese können u.a. daran festgemacht werden, dass Schleiermacher, wie Kant, eine höchste Einheit aller Gegensätze als deren Bedingungsmöglichkeit postuliert und von hier aus den Gegensatz zwischen dem Gedanken des Seins an sich und der erscheinenden Mannigfaltigkeit (i.e. zwischen Gott und der Welt) unter dem Grundgegensatz von Idealität und Realität ableitet. Vgl. auch M. HEESCH, *Kants Wirkung auf Schleiermacher. Eine Studie zur Nachwirkung Kants im frühen 19. Jahrhundert*, in: W. Thiede (Hg.), *Glauben aus eigener Vernunft? Kants Religionsphilosophie und die Theologie*, Göttingen 2004, 207–230, 212–217.

<sup>38</sup> Vgl. PhE 332; 550 u.a.

<sup>39</sup> KD<sup>1</sup> §§ 28–30; vgl. PhE 366.

<sup>40</sup> PhE 357.

<sup>41</sup> PhE 365 sowie KD § 23 sowie 32ff.

<sup>42</sup> Vgl. die vielfältigen Verweise zur Anwendung auf das Neue Testament in Schleiermachers Hermeneutikvorlesungen sowie a.a.O. 123, wo Schleiermacher selbst Rekurs auf

Vielmehr wird, wie bereits ausgeführt, die Erforschung des Neuen Testaments in den Zusammenhang der Historischen Theologie gestellt. Damit ist die neutestamentliche Hermeneutik Bestandteil einer allgemeinen (historischen) Verstehenslehre. Dies führt zu der Grundforderung der schleiermacherschen Hermeneutik nach einer Trennung von „philologische[r] Erklärung“ und „zusammenstellendem Gebrauch des N.T.“ bzw. „dogmatische[r] Auslegung“.<sup>43</sup> Der philologische Zugriff erörtert die einzelne Schrift während in dogmatischer Perspektive die Einheit des neutestamentlichen Kanon die Auslegung bestimmt.<sup>44</sup>

Während Schleiermacher in den ethischen Schriften Hermeneutik als technische und Grammatik als kritische Disziplin nebeneinander stellt<sup>45</sup>, ist die Hermeneutik in den *Vorlesungen* ab 1810 in einen grammatischen sowie einen psychologischen bzw. technischen<sup>46</sup> Teil unterteilt. Während der grammatische Teil die sprachliche Äusserung im Sinne ihres Zusammenhangs mit dem allgemeinen sprachlichen System untersucht,<sup>47</sup> zielt der psychologische bzw. technische Teil auf das Verständnis der Individualität der Äusserungen eines Autors „als Tatsache im Denkenden“.<sup>48</sup>

Dabei ist Schleiermachers grundlegendes hermeneutisches Interesse an der Darstellung des „Neuen“ in den neutestamentlichen Schriften orientiert. Der Aufweis dieses „Neuen“ des Neuen Testaments birgt Probleme, welche auf das bereits aus den ethischen Schriften bekannte erkenntnistheoretische Problem des „Individuellen“ verweisen. Das Neue muss ausgewiesen werden auf der Grundlage des „Alten“. Gleichwie jedes einzelne Denken im Medium

---

seine seit 1804 gehaltenen exegetischen Vorlesungen nimmt; sowie die Ausführungen in KD<sup>2</sup>, §§132ff. Bereits 1811 formuliert Schleiermacher: „Die Auslegung des Kanons gehört zu den schwierigsten, theils weil das Speculativ-religiöse in dem unbestimmten Sprachgebrauch nicht nationaler Schriftsteller aus einer im Ganzen ungebildeten Sphäre sehr vielen Mißdeutungen ausgesetzt ist, theils weil die Umstände, welche den Gedankengang des Schriftstellers motivirten, uns häufig ganz unbekannt sind, und erst durch die Schriften selbst müssen errathen werden.“, vgl. KD<sup>1</sup>, § 24.

<sup>43</sup> HL 83. Alle Zitate aus Schleiermachers Hermeneutikvorlesungen erfolgen unter der Sigle HL (Hermeneutik Lücke) nach folgender Ausgabe: F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik und Kritik*. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers. Herausgegeben und eingeleitet von Manfred Frank, Frankfurt a. M. 1977. Die Seitenangabe folgt dabei der ursprünglichen Ausgabe Friedrich Lückes.

<sup>44</sup> A.a.O. 79f.

<sup>45</sup> Vgl. PhE 356f.

<sup>46</sup> Auf die Schwierigkeiten, die die Verhältnisbestimmung der wechselnden Bezeichnung als „psychologische“ oder „technische“ Interpretation ergibt, soll hier nicht näher eingegangen werden. Vgl. dazu H. BIRUS, Schleiermachers Begriff der „technischen Interpretation“, in: K. V. Selge u.a. (Hg.), *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*, Berlin u.a. 1985, 591–599, v.a. 593f.

<sup>47</sup> Vgl. etwa HL 11f.

<sup>48</sup> A.a.O. 11.



allgemeiner Sprachlichkeit sich vollzieht. Das allgemeine Medium für die Realisierung des „Neuen“ im Neuen Testament sind einerseits die Sprache, andererseits die Gedankenwelt des biblischen Judentums. Das „Neue“ muss sich auf beiden Ebenen darstellen und zwar jeweils als Individualisierung, in einem eigenen „Stil“.<sup>49</sup> „Jede geistige Revolution ist sprachbildend, denn es entstehen Gedanken und reale Verhältnisse, welche eben als neue, durch die Sprache, wie sie war, nicht bezeichnet werden können“,<sup>50</sup> so Schleiermacher in seiner von Friedrich Lücke herausgegebenen Hermeneutikvorlesung.

Von hier aus wird einsichtig, dass Schleiermachers Verabschiedung des Akkommodationsgedankens aus der Hermeneutik<sup>51</sup> der Grunddisposition seines Wissenschaftssystems folgt. Nämlich demjenigen Gedanken, einerseits, dass die historisch-grammatische Interpretation mit der psychologisch-technischen Auslegung einhergehen müsse, da sprachliche Äusserungen als historische Individualisierungen eines (historisch-)allgemeinen Sprachgebrauchs zu gelten haben. Andererseits bedient sich nach Schleiermachers Darstellung gerade das religiöse Moment des menschlichen Geistes eines der Kunst analogen Äusserungsverfahrens im Medium poetischer Sprache bzw. Gebärde und Ton<sup>52</sup>, oder auch dem bildenden Kunstwerk.<sup>53</sup> Die verstehende Auslegung ist nach Schleiermacher selber „Kunst“.<sup>54</sup> Sie ist eine Technik, die vom Missverständnis ausgeht<sup>55</sup> und sich als „das *geschichtliche* und *divinatorische* (profetische) objektive und subjektive Nachkonstruieren der gegebenen Rede“<sup>56</sup> vollzieht. Diese Nachkonstruktion bzw. rekonstruierende Aneignung erfordert, „daß man sich auf der objektiven und subjektiven Seite dem Urheber gleichstellt“.<sup>57</sup> Damit sind philologische, historische und allgemeinpsychologische Kenntnisse gefragt. Diejenigen Kenntnisse, die Kant für den biblischen Theologen forderte, sind in etwa diejenigen, welche Schleierma-

---

<sup>49</sup> Vgl. HL 113–120. Der Begriff des Stils ist ein Zentralbegriff der Schleiermacherschen Ästhetik. Vgl. TH. LEHNERER, Die Kunsttheorie Friedrich Schleiermachers, Stuttgart 1987, 348ff.

<sup>50</sup> HL 64. Vgl. auch a.a.O. 26ff.

<sup>51</sup> Vgl. den mit umfangreichen historischen Belegen zur Genese dieser Verabschiedung versehenen Aufsatz von L. DANNEBERG, Schleiermacher und das Ende des Akkommodationsgedankens in der hermeneutica sacra des 17. und 18. Jahrhunderts, in: U. Barth/C.-D. Osthöveners (Hg.), 200 Jahre „Reden über die Religion“, Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermachers-Gesellschaft, Halle, 14.–17. März 1999 (Schleiermacher-Archiv 19), Berlin u.a. 2000, 194–246, v.a. 238ff., zu Lücke: 244.

<sup>52</sup> Vgl. PhE 311.

<sup>53</sup> Nach a.a.O. 182 (Brouillon), besteht die Tendenz des künstlerischen Schaffens, die sich im Kunstwerk äußert, im „Abspiegeln der Individualität [des Künstler] im Objectiven“.

<sup>54</sup> Vgl. HL 15ff.

<sup>55</sup> A.a.O. 30.

<sup>56</sup> A.a.O. 31f.

<sup>57</sup> A.a.O. 32.

cher vom exegetischen Theologen und Hermeneuten verlangt. Der Unterschied besteht darin, dass Schleiermacher versucht die Gewichtung der Unterscheidung von allgemeingültigen, überhistorischen Vernunftwahrheiten und kontingenten geschichtlichen Wahrheiten, welche die ersteren bloss verhüllten, als Kern enthielten, zugunsten der letzteren zu verschieben. Nämlich so, dass das Allgemeine ausschließlich aus seinen historischen Individualisierungen zu verstehen sei und nicht etwa unabhängig von diesen. Zweitens folgt aus der Emphase auf der Autonomie der Religion gegenüber der Moral die Ablehnung der Auflösung religiöser Gehalte in moralische. Dafür rückt bei Schleiermacher die Religion in eine große Nähe zur Kunst – die Kunst kann als Ausdrucksmedium der Religion verstanden werden. Daher auch das Verfahren des Verstehens religiösen Ausdrucks ein im Grunde genommen historisch-ästhetisches Verfahren ist.<sup>58</sup> Dies ist der systematische Ort der weiter oben angedeuteten „Irrationalität“ in Schleiermachers Hermeneutik. Die Betonung dieses irrationalen Moments hat, wie jetzt ersichtlich ist, unmittelbar religions- bzw. subjektivitätstheoretische Gründe. Der Verstehensprozess kann sich nicht, wie bei Kant, auf eine im Grunde einheitliche Vernunft berufen. Zum einen ist bei Schleiermacher Religion nicht vernunft- (noch willens-) theoretisch codiert, zum anderen ist Schleiermachers Vernunftkonzeption selbst durchaus realidealistisch konnotiert. Damit einher geht zwar die angenommene transhistorische Identität der Vernunft, welche aber nicht v.a. in der Rationalität ihres Vollzugs, ihrer Operationen zu suchen ist, sondern in ihrem Begründungszusammenhang. Demgemäß ist das Verstehen selbst, sowohl in grammatischer, wie in technischer Hinsicht, als unendliche Annäherung zu begreifen.<sup>59</sup>

Die Entwicklung einer Methodenlehre des Verstehens kann andererseits formal als konsequente Fortführung des kantischen religionsphilosophischen Programms verstanden werden, allerdings auf der Grundlage eines formal wie inhaltlich anders bestimmten Religionsbegriffs. Bereits Kant hatte die Notwendigkeit der geschichtlichen Realisierung der allgemeinen Vernunftreligion gefordert. Und Kant hatte deren Realisierungsprozess, „Gründung eines Reiches Gottes auf Erden“ teleologisch beschrieben. Schleiermacher nun beschreibt in seinem ethischen System die Realisierung der Vernunft im menschlichen Handeln als teleologischen Kulturprozess. Eine der dabei entstehenden Kultursphären ist die Religion und aus deren Perspektive ist die Vollendung des sittlichen Prozesses in seiner Totalität als „Reich Gottes“<sup>60</sup> zu

---

<sup>58</sup> Vgl. ähnlich G. SCHOLTZ, *Ethik und Hermeneutik*, 93–125.

<sup>59</sup> Vgl. HL 32.145 u.ö.

<sup>60</sup> Vgl. PhE, 93: „So ist das Reich Gottes die höchste Idee, in der auch totales Erkennen und Organisieren liegt“. NB: Die Rede von der „höchsten Idee“ markiert keine vollständige Positionalität oder Perspektivität der Kulturtheorie Schleiermachers, wohl aber eine Tendenz.

verstehen. Schleiermacher versteht, ähnlich wie Kant, die Offenbarung als geschichtlichen Prozess. Während bei Kant das subjektive Kriterium dafür, dass die Bibel Offenbarung sein kann, in ihrer Auslegung durch praktische Vernunft liegt – und damit die Lehre der Verbalinspiration sowie des *testimonium spiritus sancti internum* verabschiedet bzw. vernunfttheoretisch reformuliert wird, verabschiedet auch Schleiermacher die Lehre von der Verbalinspiration<sup>61</sup>, stellt die Kanonizität biblischer Schriften dem theologischen Urteil des Einzelnen anheim und ersetzt die Lehre vom *testimonium spiritus sancti* durch ein allgemeines, regelgeleitetes Verfahren des Verstehens.

Der tatsächliche Unterschied Schleiermachers zu Kant in dieser Hinsicht liegt, wie bereits angedeutet, in seiner Betonung der Bedeutung des Historisch-Individuellen als immer schon realisierter Vernunft<sup>62</sup> sowie in der mit der Autonomie der Religion verbundenen, subjektivitäts-theoretisch begründeten Reformulierung der Verhältnisbestimmung von Religion und Moralität.<sup>63</sup>

### 3. Schriftverständnis und Hermeneutik Ritschls

Eine zweite prominente Figur der Kantrezeption im 19. Jh. ist Albrecht Ritschl.

Dass Albrecht Ritschl von Kant beeinflusst wurde, ist kein Geheimnis. Die Erforschung dieser Fragestellung hat sich aber bislang stärker auf den Bereich der Religions- und Moraltheorie konzentriert. Damit im Zusammenhang steht entweder die Annahme eines metaphysischen Hintergrundrauschens der Ritschlschen Theoriebildung<sup>64</sup> – oder aber die Deutung Ritschls als antimeta-

---

<sup>61</sup> HL 23f.

<sup>62</sup> Vgl. nur PhE, 122ff. (Brouillon).248ff.310ff. (Ethik 1812/13).

<sup>63</sup> Michael Murrmann-Kahl führt diese angebliche Umkehrung auf Kants Religionsphilosophie selbst zurück und betont, auch bei Kant sei die Funktion der Religion für die Moralität konstitutiv, insofern allein sie die tatsächliche Betätigung individueller Freiheit motivieren könne. Vgl. DERS., Immanuel Kants Lehre vom Reich Gottes. Zwischen historischem Offenbarungsglauben und praktischem Vernunftglauben, in: G. Essen/M. Striet (Hg.), Kant und die Theologie, Darmstadt 2005, 251–274, 258–264.

Schleiermacher nimmt im Laufe seines Werks unterschiedliche Verhältnisbestimmungen von Religion und Sittlichkeit vor, die letztlich auf ein In- und Nebeneinander beider zielen, wobei die Religionstheorie, sofern sie die Konstitution von Subjektivität beschreibt, der Moraltheorie i.e.S. logisch vorgeordnet ist. An keiner Stelle lässt sich die Verhältnisbestimmung so auflösen, als ob Religion im Begründungszusammenhang der Moral unmittelbar angesiedelt werden könne.

<sup>64</sup> Vgl. etwa P. WRZECIONKO, Die philosophischen Wurzeln der Theologie Albrecht Ritschls. Ein Beitrag zum Problem des Verhältnisses von Theologie und Philosophie im 19. Jahrhundert, Berlin 1964, der Ritschl aufgrund einer metaphysikorientierten Kantlektüre deutet.

physischer Offenbarungstheologie mit biblizistischen Anwendungen.<sup>65</sup> Solche ambivalenten Deutungen weisen darauf hin, dass Ritschls Originalität und Produktivität im Bereich der Systematischen Theologie v.a. auch darauf zurückzuführen sind, dass er eine Vielzahl von Theorieanleihen etwa bei Kant, Schleiermacher, Hegel, Lotze zu einem eigenwilligen System amalgamierte.<sup>66</sup> Ritschl von einem einzigen theoretischen Grossentwurf her zu deuten, ist daher m.E. nicht weiterführend.

Ritschl hat durch seine Behauptung, die systematische Theologie „*allein* aus der heiligen Schrift“<sup>67</sup> zu konstruieren, eine folgenreiche Nachwirkung in seiner eigenen „Schule“ sowie auch, durch diese vermittelt, bei Karl Barth und dessen Adepten gezeitigt,<sup>68</sup> auch wenn diese das nicht immer gerne gehört hätten. Daher bietet die Analyse von Schriftverständnis, Kanonfrage und Bibelhermeneutik eine interessante Perspektive zum Verständnis der Spätwirkung der Religionsphilosophie Immanuel Kants im 19. Jh.

### 3.1 Offenbarungsverständnis/ Schriftverständnis/ Kanonfrage

Ritschl geht mit Kants Offenbarungsverständnis insofern konform, als bereits Kant die Notwendigkeit eines Geschichtsglaubens und damit der Existenz einer Kirche annahm, und zwar als „Vehikel“ des Vernunftglaubens, der rein sittlicher Natur ist. Der Offenbarungsbegriff wird damit als ein geschichtlich vermittelter, aber zugleich vernunfttheoretischer Gedanke ansichtig. Kant reformuliert damit im Hinblick auf die Bibel die Lehre der Verbalinspiration sowie diejenige des *testimonium spiritus sancti* so, dass sie im Rahmen praktischer Vernunft einer allgemein-begrifflichen Formulierung zugänglich wird.

Kant und Schleiermacher sind für Ritschl die wesentlichen Bezugsgrößen für die Formulierung seiner systematischen Theologie. Mit beiden setzt er sich ausführlich im ersten Band seines Hauptwerks „Rechtfertigung und Versöhnung“ (1870–74) auseinander.<sup>69</sup> Ritschl nimmt etwa wesentliche Theorieelemente der Metaphysik und Ethik Kants auf. U.a. reformuliert er dessen

<sup>65</sup> So die Interpretation bei R. SCHÄFER, Art. Ritschl, Albrecht / Ritschlsche Schule (1822–1889), TRE 29 (1998) 220–238.

<sup>66</sup> Vgl. nur M. NEUGEBAUER, Lotze und Ritschl.

<sup>67</sup> A. RITSCHL, Unterricht in der christlichen Religion. Studienausgabe nach der 1. Auflage von 1875 nebst den Abweichungen der 2. und 3. Auflage. Eingeleitet und herausgegeben von Christine Axt-Piscalar, § 3.

<sup>68</sup> Vgl. dazu den erhellenden Aufsatz von D. LANGE, Das Verständnis von „Offenbarung“ bei Albrecht Ritschl und Karl Barth, in: J. Ringleben (Hg.), Gottes Reich und menschliche Freiheit. Ritschl-Kolloquium (Göttingen 1989) (GthA 46), Göttingen 1990, 40–59, sowie CHR. AXT-PISCALAR, Einleitung der Herausgeberin, in: A. RITSCHL, Unterricht in der christlichen Religion, IX–XL, XXI.

<sup>69</sup> Zu Kant vgl. A. RITSCHL, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Erster Band. Die Geschichte der Lehre. Dritte Auflage, Bonn 1889 (= RuV 31), § 56–58, zu Schleiermacher a.a.O., §62–67.

„moralischen Gottesbeweis“<sup>70</sup> und orientiert sich dort wie auch in seiner Streitschrift „Theologie und Metaphysik“ von 1881 an Kants Widerlegung der klassischen Gottesbeweise.<sup>71</sup> Die besondere Leistung Kants bezeichnet Ritschl damit, das erst dieser „für die Ethik die leitende Bedeutung des Reiches Gottes als einer Verbindung der Menschen durch Tugendgesetze erkannt“<sup>72</sup> habe.

Ritschl widmet Schleiermacher sowohl eine ausführliche Auseinandersetzung im ersten Band von „Rechtfertigung und Versöhnung“ wie auch dessen „Reden“ eine eigene Monographie (1874). Im Zuge der Auseinandersetzung mit Schleiermacher bezeichnet Ritschl diesen nicht als Schulbegründer sondern als „Gesetzgeber“<sup>73</sup> einer neuen Epoche der Theologiegeschichte. Damit ist der paradigmatische Charakter der Theoriekonstellation Schleiermachers gemeint, welche die Theologie auf der Grundlage einer Religionsphilosophie entwickelt, die eine doppelte Vermittlung des Subjekts mit sich selbst beschreibt: einerseits im präreflexiv gedachten Gefühl, das eine Verweisstruktur auf einen ihm selbst voraus liegenden Grund aufweist, zum zweiten in der Reflexion, welche das Subjekt mit der Welt als seinem endlichen Lebenshorizont in Zusammenhang bringt. Zudem würdigt Ritschl ausdrücklich Schleiermachers Leistungen auf dem Gebiet der exegetischen Theologie und der Hermeneutik.<sup>74</sup> Als letzten Punkt nennt Ritschl die konstitutive Funktion der Gemeinschaft für das „geistige, religiöse, sittliche Leben“<sup>75</sup> des einzelnen als bleibenden Ertrag der Theologie Schleiermachers. Schleiermacher sei allerdings in einem wesentlichen Punkt hinter Kant zurückgeblieben. Als diesen bezeichnet Ritschl „die spezifische Unterscheidung der Willenskraft von allen Kräften der Natur“.<sup>76</sup> Damit verbunden ist Ritschls Kritik an Schleiermachers Erlösungsverständnis. Durch dessen ästhetisierende Tendenz könne „der sittliche Ernst der Selbstbeurtheilung des Gläubigen gerade nicht [...] sicher gestellt“<sup>77</sup> werden. Die in seiner „wissenschaftliche[n] Persönlichkeit“ vorherrschenden „philosophisch-ethischen Interessen“ seien in der „Glaubenslehre“ insofern nicht angemessen zur Darstellung gebracht,<sup>78</sup> als der Zusammenhang von Erlösung und Sittlichkeit bzw. Reich Gottes nicht deut-

---

<sup>70</sup> A. RITSCHL, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Dritter Band. Die positive Entwicklung der Lehre. Dritte verbesserte Auflage, Bonn 1888 (= RuV <sup>3</sup>III), § 29.

<sup>71</sup> Vgl. A. RITSCHL, Theologie und Metaphysik. Zur Verständigung und Abwehr, Bonn 1881.

<sup>72</sup> RuV <sup>3</sup>III, 11.

<sup>73</sup> RuV <sup>3</sup>I, 486.

<sup>74</sup> Vgl. ebd.

<sup>75</sup> A.a.O. 487.

<sup>76</sup> A.a.O. 488.

<sup>77</sup> A.a.O. § 69, 539.

<sup>78</sup> Ebd.

lich gemacht wurde.<sup>79</sup> Gerade dieser Zusammenhang aber ist es, welcher nach Ritschl das Christentum als „die vollendete geistige und sittliche Religion“ ausweisen soll.<sup>80</sup> Daher folgert Ritschl, man könne „Schleiermacher als den Führer der Theologie unseres Jahrhunderts nur so anerkennen, dass man zugleich Kant in dieselbe Stellung zulässt“.<sup>81</sup>

Damit sind Kant und Schleiermacher als die wesentlichen Bezugsgrößen der theologischen Theoriebildung Ritschls angesprochen und zugleich die wesentlichen Punkte seiner Rezeption beider benannt. Die subjektivitätstheoretische Grundlegung der Religionsphilosophie übernimmt Ritschl und versucht, die als mangelhaft monierte Bedeutung des Willens bei Schleiermacher dadurch auszugleichen, dass er die doppelte Selbstvermittlung des Subjekts in der Religion in einer Theorie des „Werturteils“ fasst:

„Das religiöse Erkennen bewegt sich in selbständigen Werturtheilen, welche sich auf die Stellung des Menschen zur Welt beziehen und Gefühle von Lust oder Unlust hervorrufen.“<sup>82</sup> Das Werturteil hat die Funktion, die Realisierung der Freiheit zu gewährleisten. Damit wird ein rechtfertigungstheologisches Moment in die den moralischen Vollzug gewährleistende Subjektivitätstheorie eingeführt. Das Werturteil garantiert dem Individuum allererst die Selbstvergewisserung als eines freien und damit die Überordnung des Geistes über die Natur. Es vermittelt mithin eine positive Evidenzerfahrung. Dies geschieht auf der Grundlage einer hamartologischen Reformulierung der kantischen Vernunfttheorie, welche die von Kant behauptete ‚Radikalität des Bösen‘ in den Konstitutionszusammenhang der praktischen Vernunft so einzeichnet, dass die Fähigkeit zur Autonomie selbst religionstheoretisch begründet wird. Dabei nimmt Ritschl eine selbst wiederum moraltheoretisch reformulierte Form der kantischen Urteilkraft in Anspruch.

Im Zusammenhang seiner Monographie über Schleiermachers „Reden“ spricht Ritschl zur Hervorhebung des spezifisch religiösen Moments der Er-

---

<sup>79</sup> Vgl. RuV <sup>3</sup>III, 9.

<sup>80</sup> A.a.O. 10.

<sup>81</sup> RuV <sup>3</sup>I, 489.

<sup>82</sup> RuV <sup>3</sup>III, § 28, 195. Der Begriff des Wertes ist Ritschl durch Wilhelm Herrmann oder Rudolf Hermann Lotze vermittelt worden. Die psychologisierende Tendenz der Werturteiltstheorie einerseits, ihr Anspruch auf allgemeingültige Aussagen zum anderen führen zu gewissen Ecken und Kanten im Gedankengang von Ritschls System. Vgl. R. GEISLER, Ritschls ethischer Gottesbeweis, in: J. Ringleben (Hg.), Gottes Reich und menschliche Freiheit, 23–39, 37f.

Den Versuch, Ritschl aufgrund dieser Rezeption auf dem Hintergrund eines rekonstruierten lotzeanischen Systems inkl. Kosmologie zu deuten, halte ich schon aufgrund des Gewichts der Auseinandersetzung mit Kant und Schleiermacher für gewagt und schwer plausibilisierbar. Es sei denn, man deutet die entscheidenden Eckpunkte des Systems Lotzes von Kant her. Vgl. M. NEUGEBAUER, Lotze und Ritschl.

kenntnis wiederum von „religiöse[r] Selbstbeurtheilung“.<sup>83</sup> Damit ist, wie in der Theorie selbständiger „Werturteile“ die moralitätskonstitutive Funktion der Religion angesprochen. Und zwar gegenüber Schleiermacher mit der Präzisierung versehen, dass Ritschl ein ausgewogenes Zugleich von Rezeptivität und Spontaneität im frommen Bewusstsein annimmt.<sup>84</sup>

Diese Theorie formuliert also einerseits die Differenz von Freiheit und Notwendigkeit als diejenige von Geistigkeit und Natur – so dass die Religion das Individuum als Geistiges über die Natur stellt und ihm darin seinen spezifischen „Wert“ vermittelt.<sup>85</sup> Zugleich setzt Ritschl Religion und Moralität insoweit strukturisomorph an, als beide als Bestimmung bzw. Bestimmtheit des Willens gefasst werden. Zum zweiten, und das ist der eigentliche „Clou“ dieser Theorie, wird diejenige Verweisstruktur auf das Woher der eigenen Bedingtheit, welche bei Schleiermacher durch den Terminus „Gefühl“ bezeichnet ist, in das geschichtlich vermittelte Rechtfertigungsbewusstsein hineingenommen. Damit wird der im Grunde „leere“ Verweis des Gefühls auf seinen transzendenten Grund geschichtlich und inhaltlich gefüllt. An dieser Stelle kommt bei Ritschl das dritte Element der Auseinandersetzung mit Kant und Schleiermacher ins Spiel: die sittlich-religiöse Gemeinschaft. Diese, die „Gemeinde“ ist es, welche dem einzelnen das Rechtfertigungsbewusstsein geschichtlich vermittelt.<sup>86</sup> Damit ist der Ort der Offenbarungslehre im Rahmen der Theoriebildung Ritschls genauer eingegrenzt.

Offenbarung ist demnach immer „besondere Offenbarung“,<sup>87</sup> die in einer bestimmten Gemeinschaft vermittelt wird. Ritschl wendet sich explizit gegen eine vernunft- oder erfahrungstheoretische Begründung religiöser Erkenntnis.<sup>88</sup> Weder Vernunft noch persönliche Erfahrung seien für sich zureichend für eine „positive, abschließende Erkenntniß der christlichen Offenbarung“.<sup>89</sup> Offenbarung muss demnach als geschichtlich positiv und rational zugleich gedacht werden.<sup>90</sup>

---

<sup>83</sup> A. RITSCHL, *Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands*, Bonn 1874, 62. Vgl. A. VON SCHELIHA, *Albrecht Ritschls Deutung von Friedrich Schleiermachers Reden 'Über die Religion'*, in: U. Barth/C.-D. Osthöven (Hg.), *200 Jahre „Reden über die Religion“*, 728–747.

<sup>84</sup> So A. VON SCHELIHA, *Ritschls Deutung*, 745.

<sup>85</sup> Vgl. nur RITSCHL, *Unterricht in der christlichen Religion*, § 59, 80ff. u.ö.

<sup>86</sup> Vgl. nur a.a.O. § 1.

<sup>87</sup> Vgl. ebd.

<sup>88</sup> Vgl. A. RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*. Zweiter Band. *Der biblische Stoff der Lehre*. Dritte verbesserte Auflage, Bonn 1889 (i.F.: RuV<sup>3</sup>II), 5 (Sozinianismus als vernunfttheoretische Transformation des Inspirationsgedankens); a.a.O. 6–9 (gegen den Erfahrungsbegriff v.a. bei Lipsius).

<sup>89</sup> A.a.O. 9.

<sup>90</sup> Arnulf von Scheliha bezeichnet Ritschls Erkenntnistheorie demnach auch als „positivistischen Phänomenalismus“, vgl. DERS., *Der Glaube an die göttliche Vorsehung. Eine religionssoziologische, geschichtsphilosophische und theologiegeschichtliche Untersu-*

Damit ist der Stellenwert der Bibel eingegrenzt. Diese stellt die normative geschichtliche Quelle des Christentums dar, welche zugleich Zeugnis der Verkündigung und des Wirkens Jesu als des Stifters der Gemeinde, wie auch des Glaubensbewusstseins der Urgemeinde ist. In beiden „Gedankenkreisen“ offenbart sich Gott so wie er ist. Diese „Selbstoffenbarung“ schliesst zugleich die Offenbarung des göttlichen Willens ein, welcher in der doppelten Bestimmung von Gnadenzuspruch bzw. Rechtfertigung und finaler Bestimmung zur Sittlichkeit dem Menschen entgegentritt.

Das schliesst die Annahme ein, der historische Jesus habe tatsächlich „selbst in dem Reiche Gottes den sittlichen Zweck der von ihm zu gründenden Religionsgemeinschaft [...] erkannt, da er darunter nicht die gemeinsame Ausübung der Gottesverehrung begreift, sondern die Organisation der Menschheit durch das Handeln aus dem Motiv der Liebe“.<sup>91</sup> Also keine Kultgemeinschaft, sondern ein sittliches Reich. Liebe bedeutet für Ritschl die Selbsteinschränkung des Willens, und zwar mit der Präzisierung, dass der eigene Wille den Zweck eines andern zum eigenen Zweck setzt.<sup>92</sup> Dadurch wird die Liebe zu Gott, dessen Zweck ja der absolut-objektive sein muss, unschwer erkenntlich als eine Willenskonstitution, die der Erfüllung des kantischen kategorischen Imperativ gleicht: Gottesliebe bedeutet, jegliche subjektive Handlungsgrundsätze durch den einen objektiven zu ersetzen. Dieser wiederum enthält, als auf das Reich Gottes gerichtet, den Zweck jedes einzelnen sowie den Gesamtzweck unter der Bestimmung der Gerechtigkeit.

Daher ist es auch nicht verwunderlich, dass nach Ritschl Jesus das Reich Gottes als sittliches Reich erkennt – und zugleich mit dem Doppelgebot der Liebe „das Sittengesetz“ als dessen inneres Strukturprinzip verkündigt.<sup>93</sup>

Die „Begründung der systematischen Theologie auf die heilige Schrift“ und zwar auf sie allein<sup>94</sup> im Sinne der Reformation wird bei Ritschl von

---

chung, Stuttgart 1999, 237–239. Dietz Lange spricht in diesem Zusammenhang davon, Ritschl verstehe Offenbarung als durch die geschichtliche Gemeinde vermittelte „objektive Erkenntnis Gottes selber“, vgl. DERS., Das Verständnis von „Offenbarung“ bei Albrecht Ritschl und Karl Barth, in: Joachim Ringleben (Hg.), Gottes Reich und menschliche Freiheit, 40–68, 41 u.ö.

<sup>91</sup> RuV <sup>3</sup>III, 12, vgl. RuV <sup>3</sup>II, 28.

<sup>92</sup> Vgl. nur A. RITSCHL, Unterricht in der christlichen Religion, § 12, c) (24).

<sup>93</sup> Vgl. nur (ab der 2. Auflage) A. RITSCHL, Unterricht in der christlichen Religion, § 35 zum „Sittengesetz Christi“, sowie fundamental § 69 (92f.).

Auf die unverkennbar kantische Struktur des Reiches Gottes bei Ritschl hat nicht zuletzt Christine Axt-Piscalar hingewiesen, DIES., Das gemeinschaftliche höchste Gut. Der Gedanke des Reiches Gottes bei Immanuel Kant und Albrecht Ritschl, in: W. Thiede (Hg.), Glauben aus eigener Vernunft?, 231–255: v.a. 245–251. Vgl. zur Frage nach „biblischem“ oder „philosophischem“ Ursprung des Gedankens des Reiches Gottes in seiner Ausprägung bei Ritschl auch schon R. SCHÄFER, Das Reich Gottes bei Albrecht Ritschl und Johannes Weiß, ZThK 61 (1964), 68–88.



einer „geschichtlichen Beurtheilung“<sup>95</sup> der einzelnen frühchristlichen Zeugnisse begleitet. Ritschl begreift die Bibel als „geschichtliche[] Quelle“<sup>96</sup> des Christentums. Das bedeutet aber ein Ineinander von historischer und dogmatisch-normativer Bibelauslegung. Diese beiden Teile, die Schleiermacher in der Entwicklung seiner Hermeneutik streng getrennt wissen wollte, fallen bei Ritschl wieder zusammen. Im Grunde ist auch der zweite Band von „Rechtfertigung und Versöhnung“, welcher den „biblische[n] Stoff der Lehre“ darbieten soll, nicht historisch-kritische Exegese im eigentlichen Sinn, sondern biblische Theologie.

Um dies zu illustrieren, sei ein kurzer Blick auf Ritschls hermeneutische Grundannahmen geworfen.

### *3.2 Hermeneutik*

Dabei fällt auf, dass Ritschl seine eigenen Vorgaben gewissermaßen unterläuft. Er kritisiert zwar, „dass die herrschende Exegese in wichtigen Punkten gewisse dogmatische Schemata befolgt, in denen sich ein unberechtigter Einfluß der kirchlichen Ueberlieferung auf die biblische Theologie“<sup>97</sup> zeige. Zugleich aber sperrt sich Ritschl gegen einen methodischen Mechanismus.<sup>98</sup> Die Grundsätze des wissenschaftlichen Verfahrens sollen vielmehr im Rahmen dieses Verfahrens selbst entwickelt werden. Die Biblexegese folgt der Vollzugslogik des theologischen Verfahrens. Mit der Ablehnung einer spezifischen exegetischen Methodik will Ritschl den altprotestantischen Lehrbegriff von der Auslegung der Schrift durch sich selbst wiederherstellen. Weder allein die Vernunft, noch die individuelle religiöse Erfahrung, weder Methode noch Dogmatik allein sollen die Schriftauslegung leiten.

Ritschl versucht in seiner Bibelhermeneutik einen Brückenschlag zwischen den skizzierten Positionen. Zwar will er die gewissheitstheoretischen Implikationen individueller religiöser Erfahrung nicht aufgeben; dennoch müssen diese zum einen in eine wissenschaftliche Sprachform übersetzbar sein, d.h. bestimmten Rationalitätskriterien genügen, zum zweiten aber muss die so erlangte aussagenlogische Kohärenz selbst wiederum als objektiv gültig ausgewiesen werden können müssen. Es geht nicht allein darum, das „allgemeine Christenthum allgemeingiltig zu bezeichnen“,<sup>99</sup> sondern auch darum, „daß das Christenthum als allgemeine geistige Bewegung allgemeingiltig erkannt

---

<sup>94</sup> RuV <sup>3</sup>II, 10, i.O. gesperrt. Vgl. A. RITSCHL, Unterricht in der christlichen Religion, § 3.

<sup>95</sup> A.a.O. 11.

<sup>96</sup> A.a.O. 7.

<sup>97</sup> A.a.O. 21.

<sup>98</sup> Vgl. a.a.O. 1.

<sup>99</sup> A.a.O. 8.

werde“.<sup>100</sup> Dazu bedarf es nicht allein der begrifflichen Klärung individueller religiöser Erfahrung und deren kohärenter Darstellung in wissenschaftlicher Form, sondern zugleich des Objektivität suggerierenden Ausweises solcher Erfahrungen an der Geschichte. Damit führt Ritschl einen doppelten Objektivitätsbegriff ein, um die geltungstheoretische Brücke zwischen individueller Erfahrung und geschichtlicher Offenbarung zu schlagen: Nicht nur ist die individuelle religiöse Erfahrung genau dann objektiv wenn sie nach dem formalen Kriterium des religiösen Urteils erschlossen und in rationaler Form ausgedrückt wird. Zugleich ist die Geschichte objektives („positives“) Zeugnis des Offenbarungshandelns Gottes, welches den Maßstab und die Kriteriologie für die Beurteilung der eigenen Erfahrung ausgeben soll. Damit ergibt sich eine gewisse geltungstheoretische Spannung zwischen der individuellen Gewissheit, der logischen Form theologischer Sätze sowie den geschichtlichen Zeugnissen der Offenbarung. Diese wird aufgelöst durch die Behauptung des grundsätzlich rationalen Charakters der Kernbotschaft der biblischen Texte. Dabei erstreckt sich die Rationalitätsbehauptung, wie oben gesehen, nicht allein auf die Form, sondern auch auf den als grundsätzlich moralisch eingestufteten Inhalt der Botschaft.

Damit sind die kantischen Prinzipien der Bibelauslegung in eigentümlicher Form eingeholt und zugleich transformiert. Der rationale Kern der biblischen Botschaft wird geltungstheoretisch zurückgebunden an die individuelle religiöse Erfahrung, welche grundsätzlich positiver Natur ist. D.h., das religiöse Urteil nimmt, gegenüber Kant, die systematische (gewissheitstheoretische) Funktion der Suisuffizienz der praktischen Vernunft ein, wie gesehen allerdings rechtfertigungstheologisch gebrochen und inhaltlich grundsätzlich willenstheoretisch bestimmt. Die grundsätzlich rationalisierbare Form dieser Erfahrung stellt zwar ihre *Verallgemeinerbarkeit* sicher; es ist aber gerade nicht die Vernunft, sondern die Offenbarung, welche bei Ritschl die *Geltung* dieser individuellen Gewissheit garantieren soll. Und Offenbarung muss, nach Ritschl, immer geschichtlich vermittelt sein. D.h., derjenige vernunfttheoretische Zirkel, der die Bibelhermeneutik Kants begründet, wird bei Ritschl aufgespalten auf drei Theorieebenen: Die Theorie individueller religiöser Erfahrung (Geltung und Gewissheit); die rationale Kriteriologie der Offenbarungskonformität ebendieser Erfahrung (Verallgemeinerbarkeit) sowie die Theorie (wirkungs-)geschichtlicher Offenbarung. Dabei steht die Rationalitätsforderung, ungeachtet aller vernunfttheoretischer Übernahmen Ritschls von Kant, in der Hierarchie dieser Theorieebenen an dritter Stelle; ihr kommt v.a. methodische Valenz zu. Die zweite Ebene nimmt die geltungs- und gewissheitstheoretische Dimension ein. Beide sind eingebettet in die an oberster Stelle rangierende Geschichtstheorie.

---

<sup>100</sup> A.a.O. 9.

Tatsächlich allerdings stellt sich Ritschls Systemarchitektur einerseits so dar, dass die Vermittlung der Auseinandersetzung mit der Bibel bereits durch den Aufbau der „Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ durch die Dogmengeschichte vermittelt wird. Dies ist insofern kongruent mit Ritschls systematischen Prämissen, als die Dogmengeschichte den systematischen Ort der „Gemeinde“ einnimmt und für die notwendig (wirkungs-)geschichtlich vermittelte Offenbarungsbotschaft steht. Zum zweiten aber geht mit dem Verzicht auf exegetische Methodik gerade die Einzeichnung einer verdeckten ‚natürlichen Theologie‘ in den „biblischen Stoff“ einher. Diese verdeckte natürliche Theologie ist aber an anderer Stelle explizit gemacht worden. Es wurde bereits auf die Theorie der Werturteile als Theorie religiöser Erkenntnis hingewiesen. Diese Theorie zeichnet das empirische Subjekt als den Ort objektiver Erkenntnis insofern aus, als Objektivität im Zusammenhang der Religion nur *geltungsbezogen* gedacht werden kann. Die subjektive Geltung der Religion besteht in der Erfahrbarkeit der Freiheit.<sup>101</sup> Bei Kant kann das Kernthema der Religion im Bereich der Diastase von begrifflicher Bestimmung und subjektivem Vollzug der Freiheit angesiedelt werden.<sup>102</sup> Schleiermachers Religionstheorie zielt darauf, auch den subjektiven Vollzug der Freiheit durch dessen Ansiedlung im Rahmen einer transzendentalen Gefühlstheorie rational aussagbar zu machen.<sup>103</sup> Ritschls Anliegen ist es, die Rationa-

---

<sup>101</sup> Die „Rede über die religiösen Erfahrungen“ dient im Zusammenhang dieser Theoriekonstellation „nur der Absicht, das allgemeine Christenthum allgemeingiltig zu bezeichnen; und dies ist das spezifische Merkmal der theologischen Darstellung des Christenthums“, RuV <sup>3</sup>II, 8. Damit ist dennoch die Notwendigkeit einer Theorie religiöser Erfahrung angezeigt, welche Ritschl im Zusammenhang der Werturteiltheorie leisten will, „[d]enn nur die vollständige und die deutliche Erfahrung wird eine richtige wissenschaftliche Erkenntniß nach sich ziehen“, a.a.O., 9.

Die gewissheitstheoretische Annahme, dass Freiheit grundsätzlich positiv erfahrbar ist bezeichnet sehr präzise einen der Unterschiede zwischen Ritschl und dessen Schüler Wilhelm Herrmann. Herrmanns Theorie individueller Gewissheit nimmt zwar, systemarchitektonisch betrachtet, einen gewichtigeren Ort ein, als bei Ritschl. Allerdings wird sie systematisch an eine Theorie empirischer Subjektivität zurückgebunden, die eine *negative* Evidenzerfahrung zur Bedingung der Möglichkeit der Aneignung individuellen Freiheitsbewusstseins macht. Damit erfolgt die eigentliche subjektivitätstheoretische Positivierung kantisch-transzendentalphilosophischer Prinzipien erst bei Wilhelm Herrmann: Hier steht die individuell erfahrbare Geschichte, d.h. die individuelle Biographie im Zentrum der Theorie religiöser Gewissheit, während es bei Ritschl die als Wirkungsgeschichte verstandene Geschichte ursprünglicher göttlicher Offenbarung ist.

<sup>102</sup> So M. MURRMANN-KAHL, Immanuel Kants Lehre vom Reich Gottes, 252 u.ö..

<sup>103</sup> Michael Moxter spricht in diesem Zusammenhang von „Wandlungen im Rationalitätsverständnis“ zwischen Schleiermacher und Kant, nämlich von der „Subjektivierung von Notwendigkeit“ bei Kant hin zu einer „Subjektivierung von Kontingenz“ bei Schleiermacher, vgl. DERS., Subjektivität und Kontingenz. Wandlungen im Rationalitätsverständnis zwischen Kant und Schleiermacher, in: I. U. Dalferth/P. Stoellger (Hg.), Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems, Zürich 2000, 193–212. Vgl. auch

lisierung des subjektiven Vollzugs der Freiheit auch einer *objektiven Gültigkeit* zuzuführen.

Damit ist der systematische Ort des Zusammenspiels von *Dogmengeschichte* und Theorie religiöser Erkenntnis in Hinblick auf die Bibelhermeneutik Albrecht Ritschls genauer eingegrenzt. Das Zusammenspiel beider beschreibt die Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte. Die hermeneutischen Grundsätze Ritschls folgen aus dieser Theoriekonstellation. Ritschl unterzieht denn auch die Lehre von der Verbalinspiration dieser religionsgeschichtlichen Relativierung<sup>104</sup> – zu Gunsten der genannten, das Schriftverständnis betreffenden Parameter.

Ritschl betrachtet demnach die biblischen Schriften als Teil der Dogmengeschichte, allerdings unter Betonung ihres besonderen Werts „für die authentische Kenntniß der christlichen Religion und Offenbarung“<sup>105</sup> im „Vergleich mit der folgenden Literatur“.<sup>106</sup> Leitbegriff für den den biblischen Schriften zugesprochenen normativen Wert ist dabei der Begriff der „Authentizität“. Der „Maßstab der Auslegung“<sup>107</sup> und damit das Kriterium der Authentizität und auch der Kanonbildung ist, neben der geschichtlichen Nähe zum Stiftungsvorgang in Person und Verkündigung bzw. Werk Jesu,<sup>108</sup> ein „authentisches Verständniß der Religion des Alten Testaments“.<sup>109</sup> Damit ist gegenüber der kantischen wie auch der Schleiermacherschen Tradition die Aufwertung des AT<sup>110</sup> verbunden. Für Ritschl bedeutet diese Aufwertung zugleich eine Rückkehr zur reformatorischen Tradition.

Damit ist eine innerbiblische Hermeneutik vorausgesetzt, die wiederum besagt, dass die Texte des Neuen Testaments u.a. aus Auslegungsprozessen der alttestamentlichen Literatur entstanden sind. Für das angemessene Verständnis des Neuen Testaments wiederum ist demnach die individuelle Einholung der „richtigen alttestamentlichen Voraussetzungen der Gedanken

---

U. BARTH, Christentum und Selbstbewußtsein. Versuch einer rationalen Rekonstruktion des systematischen Zusammenhanges von Schleiermachers subjektivitätstheoretischer Deutung der christlichen Religion (GthA 27), Göttingen 1983.

<sup>104</sup> Vgl. RuV <sup>3</sup>II, 17.

<sup>105</sup> A.a.O. 13.

<sup>106</sup> A.a.O. 12.

<sup>107</sup> A.a.O. 10.

<sup>108</sup> Vgl. A.a.O. 13.

<sup>109</sup> A.a.O. Ritschls Betonung des „organischen Zusammenhang[s] zwischen dem Christentum und der Religion des A.T.“ stellt einen wesentlichen Kritikpunkt an Schleiermachers Christentumsverständnis dar. Vgl. A. RITSCHL, Schleiermachers Reden, 90.

<sup>110</sup> Die mangelnde Beachtung des AT, so vermutet Ritschl, habe Schleiermacher dazu gebracht, den Zusammenhang von Erlösung und Reich Gottes bzw. Religion und Sittlichkeit nicht deutlich genug zu fassen, vgl. RuV <sup>3</sup>III, 10. Zudem wirft Ritschl auch der Tübinger Schule um F. Chr. Baur die Missachtung der Bedeutung der alttestamentlichen Literatur für das Verständnis des Christentums vor, vgl. RuV <sup>3</sup>II, 14, Anm. 2.

Christi und der Apostel“<sup>111</sup> unumgänglich. Allerdings sind die Texte des Neuen Testaments nicht allein als Transformationsgestalten alttestamentlicher Literatur zu verstehen. Ritschl behauptet für die neutestamentlichen Schriftsteller „ein solches authentisches Verständnis der Religion des Alten Testaments [...], welches dem gleichzeitigen Judenthum, dem pharisäischen, dem sadducäischen, dem essenischen abgeht.“<sup>112</sup> Demnach aktualisieren die neutestamentlichen Texte den „authentischen“ Kern der alttestamentlichen Literatur und präsentieren ihn in zeitgemäßer Weise. Zugleich aber fügen sie ihm, „in origineller Weise“<sup>113</sup> etwas inkommensurabel Neues hinzu. D.h., die innerbiblische Hermeneutik ist selbst nicht methodisch auflösbar oder vollständig rationalisierbar, da sie unhintergebar an die „Eigenthümlichkeit“<sup>114</sup> des historischen Individuum Jesus gebunden ist. Daraus ergibt sich für Ritschl, ungeachtet der Hochschätzung des AT, die Prävalenz des NT für die theologische Theoriebildung. Diese ist letztlich „nur an die Schriften des NT gewiesen“,<sup>115</sup> da in diesen die aktualisierte, ‚bereinigte‘ und letztlich für das Christentum autoritative Auslegung des AT bereits vorgezeichnet sei. Dennoch bleibt die „authentisch alttestamentliche Bedingtheit des fundamentalen christlichen Ideenkreises“<sup>116</sup> das Kriterium für die Selektion der neutestamentlichen Texte – und zwar nicht hinsichtlich ihrer apostolischen Authentizität sondern in Blick auf ihre Eignung „zum theologischen Gebrauche“.<sup>117</sup> Ritschl ersetzt damit das Kriterium apostolischer Autorität sowie dasjenige historischer Echtheit durch ein praktisch-gemeindetheologisches.<sup>118</sup> Dieses wiederum wird durch ein religionsgeschichtliches Argument zurückgebunden an eine religionstheoretische Einschätzung der neutestamentlichen Autoren, welche derjenigen, die auf das zeitgenössische Individuum zutreffen soll, nur *quantitativ* unterschieden ist.

„Authentizität“ ist damit sowohl ein religionshistorischer Strukturbegriff wie zugleich ein frömmigkeitstheoretisches Konzept, das auf die durch individuelle Gewissheit bedingte Aneignung des historischen Materials verweist. In letzterer Hinsicht ersetzt es die Inspirationslehre bzw. stellt eine theore-

---

<sup>111</sup> RuV 3II, 14.

<sup>112</sup> A.a.O. 16.

<sup>113</sup> A.a.O. 16.

<sup>114</sup> Ebd.

<sup>115</sup> Ebd.

<sup>116</sup> A.a.O. 17.

<sup>117</sup> Ebd.

<sup>118</sup> Das impliziert, dass die wirkungsgeschichtliche Ekklesiologie Ritschls selbst religionsgeschichtlich aufgeladen ist. In dieser Linie wird das Verhältnis von AT und NT auch als fortschreitende Offenbarung bestimmt: „Die göttliche Offenbarung im israelitischen Volke erstreckt sich also in verschiedenen Absätzen und in entsprechenden Stufen fortschreitender Bereicherung durch lange Zeiträume hindurch, bis sie ihr Ziel in der vollendeten Offenbarung durch Christus erreicht.“, a.a.O. 13.

tisch wie methodisch operationalisierte Version derselben dar. Allerdings, auch hier verbleibt ein irrationaler Rest, der darauf beruht, dass individuelle religiöse Erfahrung zwar in kohärente, verstehbare Sätze überführt werden kann, der individuelle Aneignungsprozess derselben, seine individuelle ‚Qualität‘ jedoch nicht anders als *per analogiam* nach- oder mitvollzogen werden kann.

Damit finden sich auf der Ebene der innerbiblischen Hermeneutik diejenigen Theorieschichten wieder, die oben als fundamental für die Ritschlsche Systemarchitektur herausgestellt wurden. Die Rationalitätsforderung, welche für den theologischen Theoriebildungsprozess von Bedeutung ist, wird, in Bezug auf die innerbiblische Hermeneutik, durch das Akkommodationsprinzip gebrochen. Letzteres allerdings kommt allein in einer subjektivitätstheoretisch reformulierten Form in den Blick und bezieht demnach seine hermeneutischen Implikationen nicht zunächst aus der Moraltheorie, sondern aus der in diese eingeschalteten Theorie individueller Religiosität.

Diese drei Ebenen werden sich auch in der für die theologische Theoriebildung relevanten Ebene der Hermeneutik widerfinden. Zunächst jedoch einige Worte zu Ritschls Vorstellung von der Struktur der neutestamentlichen Texte.

Die Urkunden des Neuen Testaments lassen sich nach Ritschl grob zwei „Gedankenkreisen“ zuordnen, demjenigen Jesu sowie dem der Apostel. Beide stehen zueinander in einem inhaltlich abgestuften Verhältnis sowie formal im Gegensatz. Ihre Kontinuität wird für den Ausleger nicht historisch sondern religionsgeschichtlich durch das skizzierte Kriterium authentischer Aneignung des Alten Testaments gesichert. Die Lehre Christi, so Ritschl, ist demnach nicht Theologie i.e.S. Sie ist vielmehr, als die originalen Gedanken des „Stifter[s] der Gemeinde“, dadurch bedingt, „daß Christus alles, wovon er redet, in die Wechselbeziehung zwischen seinem Lebensberuf und seiner eigenthümlichen Stellung zu Gott einschließt“.<sup>119</sup> D.h., sie ist mitbedingt durch die ‚Eigenthümlichkeit‘ Christi, welche durch seine religionsgeschichtliche Stellung sowie seine individuelle Religiosität strukturiert wird und damit zwar formal lehrhaft und auf Verständlichkeit ausgerichtet, dennoch nicht vollständig rationalisierbar. Dies ist gegenüber Kant so zu verstehen, dass es hinsichtlich dieser Lehre eben keine Prävalenz der letztlich sich selbst genügenden (praktischen) Vernunft geben kann.

Die „Gedankenbildung“ der Briefliteratur wiederum charakterisiert Ritschl unter Rückgriff auf die Schleiermachersche Typenbildung als „*religiöse Rede* aus dem Bewußtsein der religiösen Gemeinschaft heraus“<sup>120</sup> welche, in noch

---

<sup>119</sup> RuV <sup>3</sup>II, 22.

<sup>120</sup> Ebd. Hervorhebung i.O. gesperrt.

größerem Maß genuin keine „theologische, d.h. wissenschaftliche Absicht“<sup>121</sup> verfolge und auch nicht in dieser Hinsicht systematisierbar sei.

Es lassen sich bei Ritschl dem Anschein nach Ansätze historisch-kritischer Methodik erkennen. So spricht Ritschl z.B. vom „Wechsel in der gesellschaftlichen Lage der Christenheit“<sup>122</sup> um einem ethisch ausgerichteten Bibli-zismus zuvorzukommen. Ritschl lehnt auch, in kritischer Bezugnahme auf Calvin, die Aufnahme von „Kirchendisziplin“ und der „Coordination aller Pastoren“ in die gegenwärtige Gemeindepraxis ab. Man sei nicht dazu verpflichtet, „alle Ueberzeugungen und Lebensordnungen der ältesten Christengemeinde, welche man vorgeblich oder wirklich im N. T. findet, in eine dem Dienste der Kirche gewidmete Darstellung von Theologie“<sup>123</sup> zu übernehmen.

Diese Aussagen sind aber nicht genuin historisch-relativ ausgerichtet, sondern durch Ritschls Vorstellung von „Geschichte“ einerseits, durch die Unterstellung eines (weitgehend) rationalisierbaren „Kerns“ der biblischen Botschaft andererseits bedingt. Für die individuelle Auslegung bedeutet das Folgendes:

Ritschl strebt die „*Auslegung der heiligen Schrift aus ihr selbst*“<sup>124</sup> an. Es entfällt letztlich die historisch-kritische Methodik. Allerdings fordert Ritschl, so wie Kant, und diesem folgend ausführlich Schleiermacher, „die grammatische Kenntniß“ ein, d.h. philologische Fertigkeiten. Dazu tritt die Einforderung der „logische[n] Fertigkeit, das Einzelne im Zusammenhange des Ganzen zu verstehen“.<sup>125</sup> Auch diese Forderung ist uns aus Schleiermachers Hermeneutik, hier dem „grammatischen“ Teil, bekannt.<sup>126</sup>

Die kirchliche Lehrbildung selbst wird religionsgeschichtlich und (individual-)religionstheoretisch transformiert.<sup>127</sup> Die Rationalitätsforderung, wird dabei, wie bei Kant, v.a. aus hermeneutischen Gründen in Anschlag gebracht.

Dazu tritt ein ‚kreatives‘ Moment. In diesem kulminieren die drei genannten Theorieebenen. Dies kreative Moment kann wiederum als Reformulierung eines Schleiermacherschen hermeneutischen Prinzips gelesen werden. Schleiermacher hatte, wie wir oben gesehen haben, gefordert, dass die hermeneutische Rekonstruktion der biblischen Schriften auf die individuelle Aneignung und Reformulierung des Gehalts des Textes abzielt.

Ritschl spricht in diesem Zusammenhang von der „ästhetische[n] Application“ als der „Kunst [...], den Umfang, die Beziehungen, die Höhenlage der Religion des A. T. in richtiger Anschauung zu reproduciren, um demgemäß

---

<sup>121</sup> RuV <sup>3</sup>II, 22.

<sup>122</sup> A.a.O. 12.

<sup>123</sup> A.a.O. 19.

<sup>124</sup> A.a.O. 20. Hervorhebung i.O. gesperrt.

<sup>125</sup> A.a.O. 21.

<sup>126</sup> Vgl. nur HL 103 u.ö.

<sup>127</sup> Diesem Prozess unterzieht Ritschl auch das „Was Christum treibet“ Luthers, vgl. RuV <sup>3</sup>II, 19f.

auch die Urkunden des Christenthums in ihrem ursprünglichen und geschichtlichen Sinne zu verstehen“.<sup>128</sup> Stärker als Schleiermacher betont Ritschl den nicht-methodisch festlegbaren Charakter dieses Vorgehens. Zur unterschiedlichen Einschätzung der Bedeutung des Alten Testaments, die zugleich ein anderes Verständnis des „Ganzen“ vermittelt, und die bei Ritschl religionshistorisch motiviert ist, tritt also zugleich eine veränderte Stellung der auslegenden Person. Diese muss sich zunächst die religionsgeschichtliche Bedeutung der im Alten Testament überlieferten „Religion“ vor Augen führen, um die ursprüngliche Intention der Texte des Neuen Testaments zu verstehen. Im Hintergrund dieser Überlegungen Ritschls steht die Vorstellung einer geschichtlich fortschreitenden Offenbarung. Demgemäß wird auch die Beteiligung der auslegenden Person an der Konstitution des Textgehalts religionsgeschichtlich gebrochen, bevor die subjektive Religiosität, d.h. das individuelle Wert- und Evidenzbewusstsein, zum Tragen kommen.<sup>129</sup> Das irrationale Moment im Zusammenhang der Bibelhermeneutik wird damit an die Religionsgeschichte zurückgespielt, während es bei Schleiermacher vollständig subjektiviert wurde.

Abschließend einige wenige zusammenfassende Bemerkungen. Ritschl vertritt den Anspruch, die sei noch einmal betont, im Durchgang durch newtestamentliche Texte unter Rückgriff auf das Alte Testament, eine „biblische Theologie“ zu entwickeln. Diese sei „nicht System oder Reihenfolge von *loci theologici*, welche als Schriftbeweis sich mit den Theilen des kirchlichen Lehrbegriffs decken mögen“, sondern stelle sich als in der Form „religiöser Rede“ dargebotener Ausdruck des urchristlichen Gottesbewusstseins dar. Die individuelle Aneignung dieser biblischen Theologie ist durch die auslegende Aktualisierung in den Traditionsprozessen der Gemeinde gebrochen. Diese „Kirchlichkeit“<sup>130</sup> des (theologischen) Traditionsprozesses wird wiederum normiert durch ein bestimmtes „Verständniß der Geschichte“.<sup>131</sup> D.h. wir finden bei Ritschl, die Bibelhermeneutik betreffend, wie oben skizziert, drei Theorieebenen. Dabei stellt (1) die (religions-)geschichtliche die logisch und normativ primäre dar, während die Rationalitätsforderung (2) aus hermeneutischen Gründen auf (3) die Möglichkeit individueller Aneignung der in der biblischen Theologie transportierten Botschaft zum Zweck der Realisierung

---

<sup>128</sup> RuV <sup>3</sup>II 21.

<sup>129</sup> Hier ist zum einen die stärker lutherische Orientierung Ritschls zu bemerken, die eine Strukturierung des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament nach „Gesetz“ und „Evangelium“ zumindest vermuten lässt. Zum zweiten sehen wir, dass, so gesehen, der spätere Herrmannsche Ansatz beim negativen Evidenzbewusstsein hier seine Vorbereitung findet (wenngleich noch nicht vollständig in der biographischen Ausrichtung, die er bei Herrmann gewinnt).

<sup>130</sup> A.a.O. 24.

<sup>131</sup> Ebd.



eines sittlichen Lebens zielt. Diesem Zweck allein dient auch die dogmatische Theologie.<sup>132</sup>

#### 4. Zusammenfassung

Die Rezeption kantischer Gedanken und die Abgrenzung gegenüber Kant gehen bei Schleiermacher und Ritschl Hand in Hand. Beide übernehmen das religionsphilosophische Paradigma von der Religion als letztlich subjektivitätstheoretischer Angelegenheit. Beide bauen die bei Kant (höchstens) angelegte notwendige geschichtliche Vermittlung der Religion im Rahmen ihrer Erkenntnistheorien zu einer Theorie geschichtlicher Offenbarung aus. Und beide übernehmen in diesem Zusammenhang, nicht zuletzt, das subjektivitätstheoretische Paradigma, das besagt, dass die Wahrheit der Religion sich am Ort individuellen Selbstbewusstseins entscheidet.

Bei Schleiermacher wie bei Ritschl ist im Rahmen ihrer Kantrezeption eine Aufwertung des Geschichtlichen verbunden, welche zu einem gesonderten Umgang mit der Bibel führt. Allerdings wird der Geschichtsgedanke jeweils unterschiedlich entfaltet. Während Schleiermacher im Hinblick v.a. auf das NT eine ausführliche allgemeine Hermeneutik entwickelt, schmückt Ritschl seine systematisch-theologischen Werke mit einer Unzahl von Bibelziten aus. Schleiermacher wie Ritschl verdrängen jedoch die Bibel aus dem *Begründungszusammenhang* der Dogmatik. Beide entwickeln eine Theorie religiöser Erkenntnis, welche deren Gültigkeit im Rahmen eines transzendental- bzw. rechtfertigungstheologischen Modells von Subjektivität verankert. Bei Schleiermacher ist es die Theorie des unmittelbaren Selbstbewusstseins, bei Ritschl die Theorie religiöser Werturteile. In beiden Fällen ist damit gegenüber Kant eine Aufwertung des geschichtlich realisierten Individuellen verbunden. Dies wiederum führt bei Schleiermacher zu einer ästhetisch-subjektivitätstheoretischen Transformation der Religionsphilosophie, bei Ritschl zu einer rechtfertigungstheologisch gebrochenen Reformulierung von Kants Religionsphilosophie. Das jeweils unterschiedliche Verständnis von „Religion“ prägt bei Schleiermacher wie Ritschl sowohl das Schriftverständnis wie auch die jeweilige Formulierung hermeneutischer Prinzipien. Dabei zeigt sich, dass sowohl die ästhetische wie die rechtfertigungstheologisch-moraltheoretische Begründungslogik der Hermeneutik, bei allen Unterschieden, jeweils nicht ohne ein irrationales Moment auskommen. Dieses ist im jeweils unterschiedlich gefassten Individualitätsgedanken begründet. Bei

---

<sup>132</sup> Eine interessante Erweiterung dieser Darlegungen würde sich ergeben, wenn man Ritschls Dogmatikvorlesungen untersuchte, die selbst nach der *loci*-Methode gegliedert sind. Die Erschließung dieser in Manuskriptform vorliegenden Vorlesungen stellt weiterhin ein Desiderat der Forschungslandschaft dar.

Schleiermacher führt dies zu einer gewissen Spannung zwischen der Ausarbeitung einer Methodenlehre des Verstehens und der nicht mehr rational auflösbaren Voraussetzung der Möglichkeit des Verstehens des anderen, die Schleiermacher im Zusammenhang einer Letztbegründung von subjektiver Gewissheit aufzufangen sucht. Bei Ritschl wird die Kompensation nämlicher Spannung in den Zusammenhang der Geschichtstheorie verlagert, die als Theorie fortschreitender Offenbarung zugleich eine Theorie transhistorisch gültiger Konstitutionslogik von Subjektivität mitführt. D.h. Schleiermacher wie Ritschl müssen, ungeachtet der Betonung historischer Individualität, einen doppelt ausformulierten Identitätsgedanken mitführen. Einerseits die Vorstellung, Verstehen sei genau dort möglich, wo *qualitative* Identität zwischen Subjekten ungeachtet (logisch gesehen) *quantitativer* Differenzen herrsche. Die Implikation dieser Voraussetzung, besteht, zweitens, in der jeweiligen Behauptung der Möglichkeit rationalen Zugriffs auf das historisch Individuelle. Damit stellt sich die dargestellte Spannung zwischen Identität und individueller Differenz als *geltungstheoretisches* Problem dar, welches sich allererst durch den Anspruch ergibt, das von Kant grundgelegte subjektivitätstheoretische Paradigma der Religionsphilosophie unter den Bedingungen modernen historischen Denkens zu reformulieren.

Mit Schleiermacher und Ritschl sind exemplarisch zwei Positionen skizziert worden, welche die genannte Spannung einerseits in ästhetischer, andererseits in ethischer Ausrichtung aufzulösen suchen. Es ist, dies sei abschließend bemerkt, und genau darin ist die Aktualität beider Ansätze zu sehen, genau diese Spannung und es sind genau diese Tendenzen, sie aufzulösen, welche die Debatten um Schriftverständnis und Bibelhermeneutik über weite Teile der (liberalen) systematisch-theologischen Moderne prägten – und weiterhin prägen, ob als hermeneutisch-existenzielle Interpretation auf der einen Seite, als moraltheoretische auf der anderen. Dazu haben sich zwei weitere Tendenzen gesellt: der biblische Realismus auf der einen, die davon abgelöste, rein (religions-) historische Erforschung der Bibel auf der anderen Seite. Das Problem, dass Geltung individualitätsbezogen gedacht werden *muss*, spiegelt sich bei letzterer als Problem (universitärer) Disziplinarität wider, bei ersterem als wissenschaftstheoretische Dauerreflexion. Damit wird letztlich jeweils versucht, das Problem der Diastase zwischen verallgemeinerbarer Form und individueller Geltung von Religion einer erneuten rationalen Auflösung zuzuführen. Ein differenzierter Blick darauf, welche Probleme dabei aufgeworfen werden, und welche Lösungsvorschläge bereits bedacht worden sind, ist das lohnenswerte Resultat eines Blicks in die Geschichte moderner protestantischer Theologie, die, in ihrer religionsphilosophischen Grundlegung und deren Implikationen, wie der Formulierung der damit verbundenen Problemlagen, von niemand in solchem Maße geprägt worden ist, wie von Immanuel Kant.